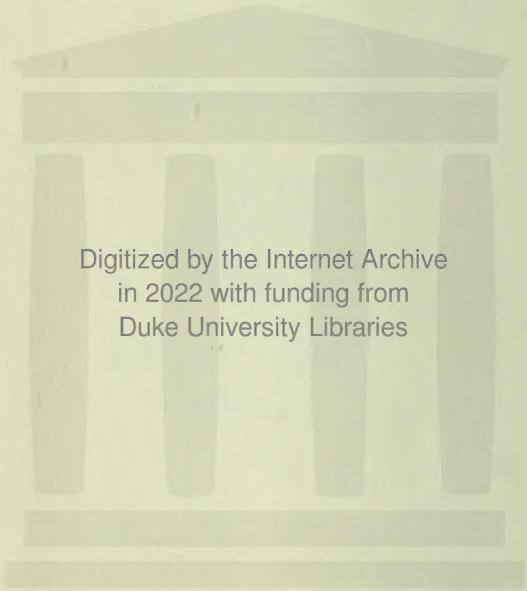
DUKE
UNIVERSITY

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY


Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Duke University Libraries

https://archive.org/details/etudesdhistoiree21bati

ÉTUDES D'HISTOIRE

ET DE

THÉOLOGIE POSITIVE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

L'enseignement de Jésus (Paris, Bloud, 1905, et suiv.). *Quatrième édition.*

Études d'histoire et de théologie positive : I. *L'arcane, Les origines de la pénitence, La hiérarchie primitive, L'agape* (Paris, Lecoffre, 1902, et suiv.). *Quatrième édition.*

Études d'histoire et de théologie positive : II. *L'eucharistie, La présence réelle et la transsubstantiation* (Paris, Lecoffre, 1905, et suiv.). *Troisième édition.*

Tractatus Origenis de libris Sanctarum Scripturarum, *detexit et edidit* Petrus Batiffol, *sociatis curis* Andreæ Wilmart (Parisiis, Picard, 1900).

L'Abbaye de Rossano, contribution à l'histoire de la Vaticane (Paris, Picard, 1892). *Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, et par l'Association pour l'encouragement des études grecques.*

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

PIERRE BATIFFOL
Recteur de l'Institut catholique de Toulouse

ÉTUDES D'HISTOIRE
ET DE
THÉOLOGIE POSITIVE

DEUXIÈME SÉRIE

L'EUCHARISTIE
LA PRÉSENCE RÉELLE
ET LA
TRANSSUBSTANTIATION

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90
1906

Imprimatur :

✝ AUGUSTINUS,
arch. Tolosan.

Tolosae, 31 mart. 1906.

Div. S.
Sér. 2.

AVANT-PROPOS DE LA TROISIÈME ÉDITION

Les deux premières éditions de ce second volume d'*Études* ne diffèrent pas d'un point. Cette troisième édition, au contraire, a été réimprimée intégralement, l'auteur ayant soumis son essai à une revision qui a entraîné un grand nombre de remaniements, corrections ou précisions. L'indulgence que les critiques les plus compétents lui avaient témoignée, l'intérêt que le public prend de plus en plus aux recherches de cet ordre, les imperfections qu'il était confus de sentir dans son travail, lui faisaient un devoir de le reviser dans le dernier détail. Il s'est appliqué aussi à clarifier davantage encore sa propre pensée.

Sur la méthode appliquée ici et qu'il croit être simplement et exactement fidèle à celle que le cardinal Newman a préconisée dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, l'auteur s'est expliqué, s'il était besoin, dans un

article du *Bulletin de littérature ecclésiastique* (juin 1905). Étudier la théologie dans ses sources anciennes est une exigence des esprits d'aujourd'hui. Mais cette méthode n'est pas une enquête négative, c'est bien plutôt un enrichissement de la pensée catholique et une prise de possession par nous de la tradition dans sa plénitude, en même temps qu'une justification par l'histoire du principe même de la tradition.

P. B.

Toulouse, 25 mars 1906.

L'EUCHARISTIE

DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

L'EUCHARISTIE

DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

I

SAINT PAUL

On a dit bien des fois que partout où l'Évangile avait été prêché, deux institutions rituelles l'avaient accompagné, qui étaient, l'une le baptême, l'autre l'eucharistie : la première épître aux Corinthiens est une attestation, la plus ancienne en date (*a.* 53 peut-être), de cette concomitance.

Saint Paul, ingénieux à trouver dans l'Ancien Testament des figures des choses de l'Évangile, écrit à ses Corinthiens :

Frères, je ne veux pas que vous ignoriez que nos pères ont tous été sous la nuée, qu'ils ont tous passé au travers de la mer, qu'ils ont tous été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer; qu'ils ont tous mangé le même aliment spirituel, et qu'ils ont tous bu le même breuvage spi-

rituel, car ils buvaient à un même rocher spirituel qui les suivait, et ce rocher était le Christ [1].

Saint Paul a l'intention de tirer une leçon morale : il veut que les Corinthiens entendent qu'il ne suffit pas d'être baptisé et de participer au corps du Christ pour être assuré d'être sauvé, puisque tous les Hébreux, au sortir de l'Égypte, ont tous été sous la conduite de la colonne de nuée, que tous ont traversé la mer Rouge, que tous ont mangé la manne, que tous ont bu au rocher d'où Moïse fit jaillir une source, et que cependant, à l'exception de deux, tous ont péri dans le désert sans atteindre la Terre Promise. Pourquoi ce châtiment? Parce qu'ils ont commis l'idolâtrie et la fornication, parce qu'ils ont douté de Dieu ou murmuré contre lui. Ce sont là des figures, donc des leçons : « *Ainsi, que celui qui croit être ferme prenne garde de tomber* [2]. » La figure découverte par saint Paul est celle du baptême et de l'eucharistie : le mot de baptême est prononcé (ἐβαπτίσθησαν), et l'eucharistie est désignée clairement (βρῶμα ἔφαγον, ἔπιον πόμα) [3]. Les deux institutions sont posées par Paul, symétriquement, sur le même plan, comme deux institutions essentielles de la communauté chrétienne.

Nous aurons à commenter plus à fond l'enseigne-

1. *I Cor.* x, 1-4.
2. *Id.* 12.
3. Voyez Estius, *In omnes B. Pauli epist. Commentaria* (Paris 1640), in I Cor. x, 4. Saint Paul dit textuellement : πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα. Il dit de même du rocher qui suit les Israélites, πνευματικῆς πέτρας. « Spirituel » doit être entendu au sens de « prophétique » ou « figuratif ». De même dans l'Apocalypse, Jérusalem est appelée Sodome et Égypte prophétiquement ou figurativement : καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος (*Apoc.* xi, 8).

ment de saint Paul dans ce chapitre de la première aux Corinthiens; mais, pour la logique de notre exposition, il faut rapprocher la donnée que nous venons de présenter d'une autre donnée de cette même épître. C'est le passage classique où saint Paul rapporte l'institution de la sainte eucharistie par le Christ.

J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis, savoir que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, et, ayant rendu grâce, le rompit et dit : Ceci est mon corps pour vous, faites ceci en mémoire de moi. De même, il prit la coupe après avoir soupé, et dit : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang; faites ceci en mémoire de moi toutes les fois que vous boirez [1].

La nuit où le Seigneur fut livré situe la cène dans la nuit où le Seigneur est livré à la mort [2], ou livré à ses ennemis. Pour désigner la cène elle-même, Paul emploie le verbe δειπνῆσαι qui s'entend du repas du soir. Il semble bien que c'est durant le repas que le Seigneur bénit et rompt le pain, puisque c'est après le repas (μετὰ τὸ δειπνῆσαι) qu'il bénit la coupe. Quant à savoir si ce repas est ou n'est pas le repas pascal, Paul n'en dit rien.

D'où vient à saint Paul ce qu'il rapporte de la dernière cène? « J'ai reçu du Seigneur », dit-il. On a parfois insisté sur les termes παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, et voulu y voir l'indication d'une révélation que Paul aurait reçue du Seigneur, révélation qui

1. *I Cor.* XI, 23-25.
2. Cf. *II Cor.* IV, 11.

serait même personnelle à Paul, comme le marquerait la solennité de Ἐγώ. Cette interprétation, qui est celle de tous nos commentateurs scolastiques, saint Thomas, Cajetan, Estius, Corn. a Lapide, Cornely, etc., semble aujourd'hui aux historiens forcer le sens de l'affirmation de l'apôtre. Paul a reçu ce qu'il a transmis : il s'agit dans les deux cas d'une tradition (παράδοσις), comme paraît l'exprimer l'addition du mot καί, savoir παρέλαβον ὃ καὶ παρέδωκα. En effet, Paul a reçu des paroles qui viennent du Seigneur : Paul les a-t-il reçues directement et du Seigneur en personne? S'il les a reçues directement, c'est une révélation, une apocalypse. Mais pourquoi supposer pareille intervention miraculeuse, quand rien, dans les expressions de l'apôtre, ne la suggère, et quand l'objet de cette révélation est, en réalité, une donnée de la catéchèse commune? Voit-on saint Paul déclarant qu'il a connu par une révélation personnelle un fait, comme la dernière cène, qui avait eu tous les apôtres pour témoins oculaires? Quand donc Paul dit qu'il a reçu du Seigneur, il veut dire que ce n'est pas lui, Paul, ni aucun apôtre, qui a formulé le précepte contenu dans les paroles de la cène. Saint Paul avait dit ailleurs : « J'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur » [1]. Et encore : « En recevant la parole de Dieu que nous avons fait entendre, vous l'avez reçue, non comme la parole des hommes, mais comme la parole de Dieu » [2]. Au moment de redire le récit de la cène, Paul marque qu'il a reçu, mais qu'il a reçu ce qui vient du Seigneur. S'il dit ἀπό, et non παρά, n'est-ce pas pour

1. *I Cor.* VII, 10.
2. *I Thess.* II, 13.

exprimer une nuance d'éloignement et indiquer un intermédiaire [1] ?

Le texte des paroles du Christ, tel qu'il est donné par saint Paul, est d'une concision extrême. Tout d'abord, le Christ ne dit pas, à propos du pain : « Prenez, mangez ». Ces deux mots sont une glose de seconde main, introduite ici sous l'influence du texte parallèle de saint Mathieu et sans doute de l'anamnèse liturgique : ils manquent dans les grands manuscrits onciaux grecs, dans les meilleurs manuscrits de la Vulgate hiéronymienne, chez saint Cyprien, chez saint Jean Chrysostome. — A τὸ σῶμα saint Paul ajoute τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Cette formule est si abrupte que l'on comprend bien l'introduction d'une glose explicative : tel est le rôle du mot κλώμενον introduit de seconde main dans les grands onciaux, et de là passé dans le texte grec reçu. La Vulgate a emprunté aux versions préhiéronymiennes la formule « *quod pro vobis tradetur* ». Autant de gloses, qui ont pour fin de préciser le sens de la parole du Christ plus que Paul ne la précise encore : autant de gloses qui affirment la fonction rédemptrice de ce corps qui va être livré à la passion.

Sur la coupe, saint Paul est plus explicite : elle est la nouvelle alliance dans le sang du Christ. Le Seigneur ne dit pas : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance », comme le rapportent saint Marc et saint Mathieu. Il dit : « Cette coupe est la nouvelle

1. *Ita* W. Schmiedel, dans le *Handcommentar zum N. T.* (Freiburg 1891), t. II, 1, p. 133. Cf. Van Crombrugghe, *De soteriologiae christianae primis fontibus* (Louvain 1905), p. 151-155, même sentiment que nous.

alliance en mon sang : Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. » Ces mots ne peuvent se comprendre si on ne les rapproche du passage de l'Exode où Moïse, aux pieds du Sinaï, scelle, par un rite sanglant, l'alliance de Dieu et de son peuple : Moïse prend le sang des taureaux immolés en sacrifice, en répand une moitié sur l'autel, et l'autre moitié sur le peuple, et dit : « Voici le sang de l'alliance que l'Éternel a faite avec vous [1] » : parce que tout pacte doit être scellé de sang, même le pacte conclu avec Dieu. La nouvelle alliance, l'alliance non plus selon la lettre, mais selon l'esprit, l'alliance dont Paul a été fait ministre par Dieu [2], l'alliance qui est scellée par le sang du Christ, est signifiée par la coupe. Ici donc nous trouvons exprimé ce qui n'était pas exprimé clairement à propos du pain, un lien entre la coupe et la croix. La coupe est une anticipation du sang répandu sur la croix. Or le sang versé sur la croix est pour saint Paul la plus haute expression de la rédemption, de la justification, de la nouvelle alliance [3].

On veut qu'il n'y ait pas dans ses paroles d'enseignement sur l'eucharistie : mais n'est-ce pas une doctrine expresse que de rattacher ainsi à la croix le « sacrement » du pain et du vin? Ce vin est d'une certaine manière — que Paul ici ne s'arrête pas à définir — le sang du Christ, du Christ considéré comme la victime immolée pour notre rédemption.

Du même coup est infirmée la systématisation des

1. *Exod.* XXIV, 8 : Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς. Cf. *Heb.* IX, 18-21. — LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1903), p. 259.
2. *II Cor.* III, 6.
3. *Eph.* I, 7; *Col.* I, 14 et 20; *Rom.* V, 9. Cf. *Heb.* IX, 22.

critiques qui voudraient que l'interprétation de la mort du Christ comme un sacrifice rédempteur fût une interprétation exclusivement paulinienne. Ici, en effet, se vérifie l'assertion de M. Harnack, que déjà le premier cercle des disciples de Jésus tenait la mort du Christ pour le centre de toute une spéculation, et que saint Paul n'a pas été le premier à spéculer dans cette pensée [1]. Car le récit de la cène, tel qu'il est rapporté par saint Paul, est par lui présenté comme une tradition qui vient du Seigneur lui-même. Si quelque part Paul pouvait montrer le point d'attache de « son évangile » et de l'enseignement du Seigneur, où pouvait-ce être mieux que dans ce récit traditionnel de la cène?

Le Christ, dans la cène selon Paul, annonce donc sa mort rédemptrice, et du pain et de la coupe il fait ce que l'Église appellera le « sacrement » de son sacrifice sanglant. Car cette annonce n'est pas une simple annonce, plus ou moins énigmatique, de la passion et de la croix. Les paroles rapportées par Paul expriment que ce geste du pain et de la coupe sera réitéré par les disciples. Sur le pain, le Christ leur a dit : « Faites cela en mon souvenir. » Sur la coupe : « Faites cela, chaque fois que vous boirez, en mon souvenir ». Le Christ disparaîtra de ce monde; encore un peu de temps et on ne le verra plus; en souvenir de lui, ses disciples feront ce qu'il a fait devant eux. Ce trait du récit paulinien — τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν — τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν — a une valeur singulière, puisque ni Mathieu, ni Marc ne le donnent.

1. *Essence du christianisme* (éd. franc.), p. 164 et *Dogmengeschichte*, t. 1 (Freiburg 1894), p. 64.

Luc, seul, le notera à propos du pain : τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. La solennité de ces paroles est grande; elles ont rappelé à quelques exégètes les paroles de Iahvé instituant la pâque [1]; mais, à vrai dire, il n'y a aucun emprunt à l'Exode et les paroles de Jésus ne sont pas même une réminiscence.

Le sens de tout le récit paulinien de la cène est développé par l'apôtre dans les lignes qui suivent immédiatement ce récit :

Car chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne [2].

Ces mots ne sont pas mis sur les lèvres du Christ, ils sont de Paul; ils sont une conclusion que Paul tire des paroles de l'institution qu'il vient de rapporter; ils sont un éclaircissement de ce que ces paroles ont de trop concis et d'obscur dans leur teneur traditionnelle. Le Christ avait dit : ὁσάκις ἐὰν πίνητε. Fallait-il entendre littéralement : chaque fois que vous buvez et dans n'importe quel repas? Paul répond, en reprenant le mot même : ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε... Ce pain et ce vin ne sont pas une nourriture commune, mais à part et d'une signification religieuse exceptionnelle. Le pain et la coupe ne doivent pas être séparés, car ils sont un même « sacrement ». Vous annoncez la mort du Seigneur : τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε. Non : Vous annoncerez, comme traduit la Vulgate. Ni : An-

1. *Exod.* XII, 14 et XIII, 9 (ἔσται ἡ ἡμέρα ὑμῖν αὕτη μνημόσυνον — ἔσται σοι σημεῖον ἐπὶ τῆς χειρός σου καὶ μνημόσυνον πρὸ ὀφθαλμῶν σου).

2. *I Cor.* XI, 26.

noncez, comme a traduit Luther. Mais : Vous annoncez, l'institution est établie. Vous annoncez la mort rédemptrice du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne, jusqu'à la parousie. Vous annoncez la mort, non pas au sens d'annoncer un événement futur, évidemment, puisque l'événement est passé; mais dans le sens de célébrer, de redire, de rappeler, dans le sens de ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησιν.

Saint Paul poursuit :

C'est pourquoi celui qui mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement, sera responsable du corps et du sang du Seigneur. Que l'homme donc s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange du pain et boive de la coupe : car celui qui mange et boit [*indignement*], *mange et boit sa propre condamnation, s'il ne discerne pas le corps* [*du Seigneur*][1].

Paul enseigne que la participation du chrétien à la cène dominicale doit être pour chaque chrétien l'occasion d'un examen de sa conscience, de peur de participer à la cène avec une conscience souillée, ce qui serait « manger le pain ou boire la coupe indignement ». Ces prescriptions rappellent celles que nous lisons en saint Mathieu : « Si tu présentes ton offrande à l'autel, et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi [3]... » La participation à l'autel et au sacrifice du Temple est un acte auguste : la participation à la cène dominicale le sera plus encore.

Être responsable du corps et du sang du Seigneur, c'est être dans le cas d'un homme à qui Dieu ré-

1. *Id.* 27-29.
2. *Mat.* v, 23.

clame le corps ou le sang d'un autre homme supposé être sa victime. Iahvé dit à Ézéchiel : « Quand je dirai au méchant : Tu mourras! si tu ne l'avertis pas, si tu ne parles pas pour détourner le méchant de sa mauvaise voie et pour lui sauver la vie, ce méchant mourra dans son iniquité, et je redemanderai son sang de ta main [1] ». Ézéchiel serait au regard de Dieu responsable du sang du méchant. De même, semble-t-il, le chrétien indigne sera responsable du sang du Seigneur. En mangeant le pain eucharistique et en buvant le vin eucharistique indignement, il mange et boit sa propre condamnation, parce que, en croyant manger un aliment commun et boire à une coupe ordinaire, il ne discerne pas le corps du Seigneur, dont il va être responsable. Qui « discerne le corps » [2] reconnaît ce qu'est l'eucharistie en soi et par rapport à la croix. Les exégètes qui ont identifié ce corps avec l'Église, ont perdu de vue que dans tout le contexte le mot corps s'entend constamment du corps immolé. Le chrétien indigne reçoit le « sacrement » du pain et du vin, et Dieu lui réclame le prix du corps et du sang, comme s'il devenait complice de la crucifixion du Christ sur le calvaire : l'épître aux Hébreux dira dans le même sens des chrétiens tombés qu'ils « crucifient eux-mêmes le Fils de Dieu [3] ».

1. *Ezech.* III, 18.

2. Les mots τοῦ κυρίου, après τὸ σῶμα, sont omis par l'*Alexandrinus*, le *Vaticanus*, mais attestés par la plupart des grands onciaux grecs et par les vieilles versions.

3. *Heb.* VI, 6. Cf. *Heb.* X, 29. Estius, In I Cor. XI, 27 : « Quicumque panem hunc aut calicem indigne sumpserit, obnoxius erit pœnae, quantam meretur is qui corpus et sanguinem Christi Domini male et indigne tractaverit, quomodo reus fuit Judas proditor..., et quomodo rei Iudaei, qui manibus iniectis eum ligarunt » etc.

*
* *

Nous pouvons maintenant revenir au passage de saint Paul que nous avions rencontré d'abord :

[X, 14] *C'est pourquoi, mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie.* [15] *Je vous parle comme à des hommes sages; jugez vous-mêmes de ce que je dis.*

[16] *Le calice de bénédiction, que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ? Et le pain, que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ?* [17] *Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs, car nous participons tous à un même pain.* [18] *Voyez Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas à l'autel?* [19] *Qu'est-ce à dire? que la viande sacrifiée aux idoles est quelque chose, ou qu'une idole est quelque chose?* [20] *Non, mais ce que les païens offrent en sacrifice, ils l'immolent à des démons, et non à Dieu; or je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons.* [21] *Vous ne pouvez boire à la fois au calice du Seigneur et au calice des démons; vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons.*

Ce texte a été interprété si subtilement qu'il n'est pas de trop d'oublier toutes les interprétations qu'on en a données, pour se remettre objectivement devant le texte lui-même, ne voir que lui, mais le voir dans toute son économie vivante, loin de l'écarteler pour donner des sens arbitraires à ses *membra disiecta.* Ainsi considéré, ce texte apparaît comme une proposition dont l'apôtre donne les raisons démonstratives. Cette proposition est exprimée par le verset 14 : « C'est pourquoi, mes bien-aimés, fuyez l'ido-

lâtrie ». Et l'apôtre ajoute immédiatement : « Je vous parle comme à des hommes sages : jugez vous-mêmes de ce que je dis. » En d'autres mots : Je vais vous faire sentir par deux considérations toute la gravité de mon précepte : vous entendrez mes deux arguments, et vous jugerez.

Le premier argument est présenté dans les versets 16-20.

Le second argument, dans les versets 21-22.

Ce second argument nous retiendra peu, parce qu'il est très clair, et que d'ailleurs il est comme un corollaire du premier. Fuyez l'idolâtrie, car vous ne pouvez étant chrétiens boire le calice du Seigneur et le calice des démons, participer à la table du Seigneur et à la table des démons. Voudrions-nous piquer Dieu de jalousie? L'apôtre exprime la contradiction où se placerait le chrétien qui tomberait dans l'idolâtrie en mangeant des viandes sacrifiées aux faux dieux, la même qui consisterait à servir à la fois le Christ et Bélial, Dieu et Mammon, contradiction d'autant plus intolérable que Dieu est un Dieu jaloux. L'expression « calice du Seigneur » et « table du Seigneur » est celle que nous avons rencontrée déjà [1] : elle ne nous apprend rien que nous ne sachions. Venons au premier argument.

La proposition à établir est : « Mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie ». En effet, tout repas sacrificiel crée une κοινωνία entre le fidèle qui mange la viande offerte en sacrifice et la divinité, vraie ou fausse, à qui le sacrifice a été offert. Or l'idolothyte a été offert aux démons. Donc l'idolothyte vous fait κοινωνούς

1. *I Cor.* XI, 26 et 27.

des démons. — La mineure est établie sur cette double considération, que 1° l'idolothyte n'est pas offert à une idole de marbre ou de métal : est-ce que pareille idole est quelque chose d'animé? Que peut-on offrir à un être inanimé? Mais 2° il est constant que les païens offrent leurs sacrifices aux démons, non à Dieu [1]. — La majeure est établie sur deux faits religieux, l'un pris à l'ancienne Loi, l'autre à la nouvelle.

1° « Voyez Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes immolées ne sont-ils pas κοινωνοί de l'autel? » Les Juifs qui offrent encore des sacrifices au Temple sont appelés par Paul « Israël selon la chair », par contraste avec les chrétiens qui sont « Israël selon l'esprit », l'Israël nouveau [2]. Ces Juifs sont de ceux qui mangent la chair des victimes offertes dans le temple : ἐσθίοντες τὰς θυσίας. Par le fait de manger ces victimes, ils deviennent κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου. Faut-il dire, avec certains exégètes, que le θυσιαστήριον était pour les Juifs en quelque sorte un être animé et divin?

Non, et ne cherchons pas à mettre dans la dialectique de saint Paul une symétrie qui lui manque. L'autel est saint et sanctifie la victime qu'on y offre, dans le sens où le Sauveur disait : « Lequel est le plus grand, l'offrande ou l'autel qui sanctifie l'offrande [3]? » Quiconque mange de la chair de la victime sanctifiée est sanctifié : par cette sanctification légale il est fait κοινωνός de l'autel [4].

1. *Deut.* XXXII, 17. *Baruch.* IV, 7.
2. *Rom.* IX, 3-5. *Gal.* IV, 23 et 29.
3. *Mat.* XXIII, 19.
4. ESTIUS, in I Cor. X, 18.

2° Paul appliquera à l'eucharistie le même schéma. Si nous voulions donner tout son relief logique à sa pensée, nous l'exprimerions lourdement ainsi : — Voyez Israël selon l'esprit : les chrétiens qui mangent ce qui désormais tient lieu des victimes immolées (θυσίαι), ne sont-ils pas κοινωνοί de ce qui désormais tient lieu du θυσιαστήριον? Or qu'est-ce qui tient lieu des θυσίαι? C'est la coupe de bénédiction que nous bénissons et c'est le pain que nous rompons. Et qu'est-ce qui a pris la place du θυσιαστήριον? C'est le Christ crucifié. L'auteur de l'épître aux Hébreux dira dans ce sens : « Nous avons un autel (θυσιαστήριον) dont ceux qui font le service du tabernacle n'ont pas la faculté de manger [1] ».

Ainsi, saint Paul voit dans le pain et le vin de l'eucharistie la θυσία, c'est-à-dire la chair de la victime, qui a été immolée sur l'autel ou θυσιαστήριον de la croix.

La question qui se pose, à ce point précis du commentaire, est de savoir si, dans l'eucharistie, la manducation de la chair est une manducation réelle, ou seulement représentative : saint Paul ne s'en explique pas. Mais je note que réelle est la manducation de l'idolothyte aussi bien que la manducation de la θυσία du temple, et que pas un mot ne donne à entendre qu'il n'en est pas de même de la manducation de la θυσία eucharistique.

*
* *

La doctrine de saint Paul, en résumé, affirme avec une égale solennité le baptême et l'eucharistie.

1. *Heb.* XIII, 10.

Elle fait de l'eucharistie l'institution même du Christ, et affirme solennellement cette institution comme une tradition qui remonte au Christ.

A la cène, le pain et le vin ont servi au Christ à proclamer la nouvelle alliance qui allait être scellée en son sang.

Dans l'eucharistie, le pain et le vin procurent la κοινωνία au corps et au sang immolés sur la croix, ils la procurent en une manière réelle, mais que saint Paul ne définit pas autrement.

*
* *

Saint Paul n'a pas, dans ces quelques affirmations, donné sur l'eucharistie un traité qui épuise le sujet, tant s'en faut. Si toute la révélation n'est pas dans l'Écriture, pourquoi quelques lignes d'une épître occasionnelle contiendraient-elles tout ce qui est de foi divine sur le sujet qu'elles ont touché? Saint Paul, comme plus tard saint Jean, s'attache à un aspect de l'eucharistie. Son témoignage est tout plein de doctrine, pour autant qu'il découvre un lien entre la communion et la croix, et le caractère sacrificiel et réel de l'eucharistie. Mais si une doctrine dépend de la conception lévitique du sacrifice, n'est-ce pas, bien étroitement, celle que nous venons de reconnaître chez saint Paul?

On nous pardonnera donc d'être sévères pour les critiques qui ont cherché dans le sol hellénique la source de la doctrine paulinienne de l'eucharistie.

A en croire M. Percy Gardner, les récits de la cène dans les trois Synoptiques seraient dérivés du récit de saint Paul dans l'épître aux Corinthiens, le récit

de saint Paul étant lui-même une révélation personnelle à saint Paul. L'apôtre des Gentils se trouverait ainsi avoir institué l'eucharistie, qui aurait pris naissance dans quelqu'une des églises fondées par lui, vraisemblablement à Corinthe [1].

Admirons comment certains critiques se jouent à reconstruire la réalité! On décrète la dépendance textuelle des Synoptiques et de saint Jean lui-même à l'égard de saint Paul. On décrète le caractère personnel et visionnaire du récit de saint Paul. Après cela on écrit avec assurance : « La révélation de la communion à saint Paul paraît s'être produite à Corinthe, durant les dix-huit mois qu'il y séjourna. Or en vue de Corinthe était Éleusis, le siège des vénérables mystères de Déméter. Pendant le séjour de Paul à Corinthe les mystères d'Éleusis durent être célébrés, puisqu'on les célébrait une fois par an. Et nous ne pouvons pas supposer que saint Paul, qui s'émouvait de la dévotion religieuse des Athéniens, put entendre parler sans émoi des solennités où la religion athénienne atteignait son point culminant. Le centre des mystères d'Eleusis paraît avoir été un repas sacré auquel participaient les initiés, et par le moyen duquel ils entraient en communion avec les dieux ». Saint Paul n'aura eu qu'à christianiser le rite d'Eleusis pour instituer le repas du Seigneur. Et M. Percy Gardner conclut avec naïveté : « Sûrement, il n'y a rien en tout cela qui puisse peiner ou choquer un chrétien moderne ».

1. P. Gardner, *The origin of the Lord's Supper* (London 1893), p. 8-16. Cf. Holtzmann, *Lehrbuch der N.-T. Theologie* (Freiburg 1897), t. II, p. 182.

Inutile, je crois, de discuter ces fantaisies.

Plus spécieuses sont celles de M. Heitmüller [1]. A ses yeux, la conception fondamentale de l'enseignement de saint Paul sur l'eucharistie est celle-ci : le repas du Seigneur opère une très étroite union au Christ ressuscité, au Christ qui dans sa mort s'est donné en sacrifice pour les siens : ce « repas du Seigneur » est un aliment et un breuvage surnaturels, il réalise un « sacrement au sens propre du mot », car le pain et le vin sont les agents efficaces de cette union et ils sont efficaces *per se*.

Or, continue M. Heitmüller, cette conception sacramentelle est inconciliable avec le rôle de la foi dans le christianisme de saint Paul, autrement dit avec la religion purement spirituelle et personnelle qui est au premier plan dans la piété et dans la pensée de saint Paul. Toutefois, d'autres éléments de la pensée de l'apôtre s'harmonisent si bien avec cette conception sacramentelle que l'on peut dire que saint Paul aurait été conduit à instituer le baptême et l'eucharistie, s'il ne les avait pas trouvés déjà institués! Et il n'aurait jamais conquis sans eux le monde qu'il voulait conquérir, car ce monde était réfractaire à la religion purement spirituelle et personnelle.

Mais il reste à M. Heitmüller à expliquer l'origine de l'eucharistie, et comment elle est née d'un autre sol que celui du message de Jésus. Ce sera notre revanche!

Il cherche, en effet, dans l'histoire des religions

1. W. Heitmueller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus* (Göttingen 1903), p. 32-35.

des analogies. Il cite un trait de la religion des Aztèques, qui furent trouvés au Mexique quand les Espagnols y pénétrèrent : passons. Il cite un trait de la religion des Bédouins, un trait raconté par saint Nil, et où nous voyons les Bédouins du Sinaï, vers l'an 400, sacrifier un chameau à la lune, et dévorer ensuite le susdit chameau jusqu'à la moelle : passons. Il cite un trait des gens de Thrace dévots à Dionysos Sabazios, qui, la nuit, au milieu de danses orgiaques, au son d'une musique sauvage, imitaient l'enthousiasme des Bacchantes, immolaient un taureau, le mettaient en pièces et dévoraient sa chair sanglante, appelant cela être possédés du dieu, être en Dionysos : passons. Il cite enfin le repas composé de pain et d'eau que pratiquaient les initiés au culte de Mithra : ce rapprochement est seul de quelque valeur, et il a été fait par saint Justin et par Tertullien [1]. Suffit-il à établir une dépendance entre le culte chrétien et le culte mithriaque? Personne ne l'a pensé jusqu'ici, dans l'impossibilité où l'on est de trouver n'importe quel autre point de contact entre le mithriacisme et l'Église naissante. Que reste-t-il de fondé, alors, dans le paradoxe de M. Heitmüller?

1. Iustin. *I Apolog.* xlvi, 4 : ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες · ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. — Tertull. *Praescript.* 40. « Mithra signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem ».

II

SAINT LUC

Le témoignage de saint Luc sur l'eucharistie est d'abord contenu dans le récit que le troisième évangile fait de la cène.

Ce récit se distingue du récit de saint Paul par ce premier trait, que Luc marque le plus nettement qu'il se peut le caractère pascal de la cène. Il la place « le jour des azymes, où l'on devait immoler la pâque ». Jésus envoie Pierre et Jean tout préparer pour le repas rituel : « Allez, leur dit Jésus, nous préparer la pâque, afin que nous la mangions ». Les deux apôtres iront à Jérusalem, ils se présenteront à la maison indiquée, ils diront au maître de la maison : « Jésus demande où est le lieu où il mangera la pâque avec ses disciples ». On montrera aux deux apôtres une grande chambre haute : « Là vous préparerez la pâque », leur dit Jésus. Pierre et Jean s'y rendent, « et ils préparèrent la pâque » (XXII, 7-13).

Venons au texte même du récit de la cène [1].

1. Voyez une bonne discussion de ce texte chez W. BERNING. *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form* (Munster 1901), p. 24-47, et chez VAN CROMBRUGGHE, p. 132-147.

[XXII, 14] Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ,

[15] καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν, [16] λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

[17] καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς, [18] λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐκέτι μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

[19] καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου [19ᵇ] τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

[20] καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

[21] πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης κτλ.

Ce texte soulève une grave difficulté, pour cette raison que les mots soulignés, depuis τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον jusqu'à ἐκχυννόμενον, sont soupçonnés d'être une glose de seconde main.

Le soupçon est fondé sur l'omission qu'en font le *codex Bezae* et trois manuscrits de la version latine préhiéronymienne (*Vercellensis, Corbeiensis, Vindobonensis*), ces manuscrits représentant une même tradition textuelle, celle que Westcott et Hort ont désignée sous le nom de texte occidental. L'omission de 19ᵇ-20 dans ces quatre manuscrits est un accident propre au texte latin : sans doute, le *codex Bezae* étant bilingue, l'omission se retrouve dans le grec comme dans le latin du dit manuscrit, mais il ne faut pas oublier que dans ce manuscrit le grec a été généralement adapté au latin,

loin que ce soit l'inverse, et il faut noter que de tous les manuscrits grecs connus, il n'en est pas un seul où se révèle cette omission. On est donc en droit d'affirmer que cette omission est un accident de la tradition latine, accident bien restreint puisque Tertullien a connu les versets 19ᵇ-20. Mais cette tradition latine représentée par le *codex Bezae* (VIᵉ siècle) et par les trois manuscrits précités (IVᵉ, VIIᵉ, VIᵉ siècle), est une tradition que, pour de bonnes raisons, l'on fait remonter au IIIᵉ siècle, au IIᵉ même.

D'autre part, l'accident que constitue l'omission de 19ᵇ-20, si restreint soit-il, n'est pas isolé, car la version syriaque de Cureton, sur la fin du IIᵉ siècle, présente un accident du même ordre : 19ᵇ-20 y est omis, mais, au lieu et place de ce ℣, la version Cureton insère, en les transposant de leur place normale, les ℣ 17-18. Il est clair que la version Cureton a eu l'intention, ce faisant, de combler une lacune, puis d'harmoniser le texte de Luc et celui de Mathieu, de Marc, de Paul, au moins quant à l'ordre qui leur est commun et qui fait consacrer le pain d'abord, la coupe ensuite[1].

1. La version syriaque de Lewis, qui est, suppose-t-on avec vraisemblance, une revision de la version Cureton pour laquelle le *Diatessaron* de Tatien aura été utilisé, supprime d'abord (comme Cureton) les ℣ 17-18. Puis, au lieu d'omettre 19ᵇ-20 (comme Cureton) et de lui substituer 17-18, elle bloque et amalgame 17, 18, 20, ainsi : « Après qu'ils eurent soupé, *il prit la coupe, et il rendit grâce sur la coupe, et il dit : Prenez-la et distribuez-la entre vous :* ceci est mon sang, la nouvelle alliance. *Car je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu* ». Les mots soulignés sont pris aux ℣ 17-18 ; les autres au ℣ 20. La leçon Lewis est la combinaison artificielle de deux traditions textuelles, dont l'une (identique à la version Cureton) omettait 19ᵇ-20, et transposait 17-18. Lewis. *A translation of the IV Gospels from the syriac of the sinaitic Palimpsest* (London 1894), p. 154. — Deux mss. de la version préhiéronymienne, le *cod. Veronensis* (IVᵉ-Vᵉ siècle) et le *cod. Pa-*

De ces constatations, il faut conclure que très primitivement, soit dans la tradition latine, soit dans la tradition syriaque, les versets 19ᵇ-20 ne figuraient pas dans le texte de Luc.

Mais ils figuraient dans la tradition grecque, laquelle est unanime. Le fait est indubitable et il est d'un grand poids ; aussi, bien des critiques, d'ailleurs, sans préjugé conservateur, l'ont-ils estimé suffisant à authentiquer 19ᵇ-20. Westcott et Hort mettent 19 -20 entre crochets, comme un passage très douteux ; mais Gebhardt, mais Nestle, n'expriment pas de réserves et maintiennent 19ᵇ-20 dans le texte. Tandis que, en Angleterre, l'autorité de Westcott et Hort a accrédité la suspicion au sujet de l'authenticité de 19ᵇ-20 ; en Allemagne, au contraire, la tendance dominante est de reconnaître cette authenticité[1].

Contre l'authenticité de 19ᵇ-20, la seule raison valable est que 19ᵇ-20 serait pris à l'épître aux Corinthiens. Et si le fait était réel, il serait décisif, car saint Luc, pour écrire les Actes, n'a pas utilisé, n'a pas connu les épîtres paulines, et donc ne les a pas connues davantage pour rédiger son évangile : cette indépendance de saint Luc, par rapport aux épîtres paulines, est un lieu commun de la critique du Nouveau Testament[2]. Mais il ne nous paraît aucunement démontré que 19ᵇ-20 soit pris à saint Paul. — Sans doute, la rencontre de Luc et de Paul est manifeste : mais la signification de cette

latinus (vᵉ siècle), omettent 19ᵇ-20, mais à la place transposent 17-18 ; ils présentent donc le même phénomène que la version Cureton.

1. *Journal of theological studies*, t. IV (1903), p. 187-188.

2. Voyez A. Sabatier, dans les *Études de critique et d'histoire*, publiées par l'École des Hautes Études, sciences religieuses (Paris 1889), p. 220-222.

rencontre est bien diminuée, si l'on réfléchit que Paul donnait lui-même le récit de la cène comme ne tradition qu'il avait reçue, et que, par conséquent, e texte de Paul que nous retrouverions chez Luc est n texte qui n'appartient pas en propre à Paul, qui st préexistant à Paul, qui est commun à Paul et à la radition qu'il invoque, et que, en définitive, Luc eut tenir aussi bien de cette tradition que de Paul. — Secondement, on pourra dire que 19^{b}-20 n'est pas eul pris à Paul : pourquoi 19^{a} ne le serait-il pas pareillement, puisque la formule est la même? On se efuse à le supposer, parce que 19^{a} est en dehors de a lacune du *codex Bezae* et de la version Cureton : nais la dépendance de 19 par rapport à Paul est ussi frappante que celle de 19^{b}-20, — à moins que on ne dise que Luc et Paul sont dépendants d'une tradition commune. Cette seule hypothèse est plausible.

Au fond, la difficulté que soulève 19^{b}-20 n'est pas ne difficulté textuelle, mais une difficulté exégétique.

Saint Luc, en effet, nous montre le Christ prenant a coupe, rendant grâce à Dieu, disant à ses disciples : « Prenez, partagez entre vous... » Puis, le Christ renant du pain, rendant grâce à Dieu, rompant ce ain, le donnant à ses disciples en disant : « Ceci est on corps... » Bien que l'on soit surpris de voir la oupe bénie la première, on n'en est pas moins porté penser que cette coupe est la coupe eucharistique. t alors on ne comprend plus qu'après la fraction du ain, le Christ prenne à nouveau une coupe, qui se rouve être véritablement la coupe eucharistique, uisqu'il dit d'elle : « Ceci est la nouvelle alliance n mon sang... » Pourquoi deux coupes ? Pourquoi eux coupes eucharistiques? La tradition latine re-

présentée par le *codex Bezae*, la tradition syriaque par la version Cureton, se sont posé ce problème, et n'ont pas trouvé de solution meilleure que de supprimer la seconde coupe. Même solution dans les manuscrits latins et syriaques qui, non seulement suppriment cette seconde coupe, mais encore mettent la première à la place de la seconde. Ces divers témoins semblent s'être persuadés que l'évangile de Luc présentait ici un doublet.

Certains exégètes ont dépensé beaucoup d'ingéniosité pour supprimer exégétiquement le doublet de saint Luc. Oui, reconnaissent-ils, Luc parle de deux coupes, mais la seconde seule est eucharistique. Quant à la première, c'est une coupe de vin pur qui clôt le repas pascal que Jésus a mangé avec ses disciples. On en vient ainsi à supposer, non une cène unique, mais deux cènes [1]. La première est toute pascale, celle que Jésus a désiré d'un grand désir de manger avec ses disciples : au cours de ce repas rituel, Jésus fait circuler une des coupes (on en comptait trois) prévues par l'usage juif, et sur cette coupe le Seigneur annonce à ses disciples qu'il ne boira plus du fruit de la vigne, jusqu'au jour où le royaume de Dieu sera venu. Cette pâque est la pâque de l'ancienne alliance et le symbole du royaume de Dieu. C'est conformément à ce symbolisme que le Sauveur dira à ses disciples sur la fin de la cène : « Je dispose du royaume en votre faveur, comme mon Père en a disposé en ma faveur, afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume [2] ».

1. A. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte*, t. III (Leipzig 1895), p. 676.
2. *Luc.* xxii, 29-30.

Puis, ce repas rituel accompli, Jésus aura procédé au repas eucharistique, tel qu'il est décrit par Luc dans les versets 19-20.

Mais cette distinction des deux cènes semble être un expédient. Car, en réalité, la première coupe de Luc, celle sur laquelle le Sauveur prononce les paroles : « Je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne... », est la même que la coupe eucharistique sur laquelle, dans Mathieu et Marc, le Sauveur prononce ces mêmes paroles. Et si le Sauveur dit : « Je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne... », ne doit-on pas dire que la coupe sur laquelle il prononce ces paroles est la dernière, et non l'avant-dernière ?

Nous revenons ainsi à l'hypothèse d'un doublet. D'une part, saint Luc nous aurait donné le récit de la cène conforme à la tradition de saint Paul, un récit aux traits nets et d'une concision extrême, qui, bien vraisemblablement, est la cène réduite à sa plus simple expression. Et d'autre part, saint Luc aurait connu une autre tradition du récit de la cène, où des traits accessoires étaient notés que Luc n'a pas voulu omettre, et qu'il a placés comme à la marge du premier texte.

[15] *Il leur dit : J'ai désiré d'un grand désir de manger cette pâque avec vous, avant de souffrir;* [16] *car je vous le dis, je ne la mangerai plus, jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu.*

[17] *Et ayant pris une coupe et rendu grâce, il dit : Prenez cette coupe et distribuez-la entre vous;* [18] *car, je vous le dis, je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne, jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu.*

On ne peut pas séparer 15-16 de 17-18 : le paral-

lélisme est trop marqué. Et on ne peut pas davantage ne pas être frappé de l'exacte façon dont les deux membres du parallélisme se superposent aux deux formules de l'institution de l'eucharistie (19-20). Ne disons donc pas que 15-18 d'une part et 19-20 d'autre part sont deux cènes distinctes : ce sont deux récits distincts, mais concentriques de la même cène. Si nous voulions donner une preuve que cette interprétation, contraire à celle de M. Resch, est une interprétation de quelque valeur, il suffirait de rappeler que c'est l'interprétation même de saint Marc et de saint Mathieu. Car Marc et Mathieu ont connu la tradition à laquelle Luc a pris les versets 15-18, mais ils n'en ont retenu que la donnée du ℣ 18, et ils ont entendu ce qui est dit là du « fruit de la vigne » de la coupe eucharistique. Bonne preuve que la cène décrite aux versets 15-18 n'est pas autre que la cène décrite aux versets 19-20.

*
* *

Nous n'avons pas épuisé ce que peut nous apprendre saint Luc.

En deux passages des Actes des Apôtres, en effet, nous retrouvons l'eucharistie : deux récits, dont l'un est d'une rare limpidité ; l'autre, au contraire, complexe et difficile.

Le premier appartient à cette partie des Actes où l'auteur dit « nous », où l'auteur est un compagnon de saint Paul, où l'auteur rapporte ce qu'il a vu et entendu. Paul et ses compagnons ont quitté Philippes en Macédoine ; ils passent la mer ; ils arri-

vent à Troas, où ils font un arrêt de sept jours. Or, « le premier jour des sabbats », c'est-à-dire un dimanche, les chrétiens se réunissent pour rompre le pain.

Sur sept jours que Paul s'arrête à Troas, il s'en trouve un qui est fixé pour cette réunion, c'est le dernier des sept que Paul passe à Troas, et c'est le jour du Seigneur : la fraction du pain n'est donc pas quotidienne. Les chrétiens se réunissent : le terme qui désigne leur réunion est celui-là même dont sera un jour dérivé le terme liturgique de synaxe (συνηγμένων ἡμῶν). Les chrétiens se réunissent, non pas pour entendre Paul, mais pour rompre le pain (συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον). Ils se réunissent le soir, dans une chambre haute : un certain nombre de lampes éclairent la réunion. Paul, qui doit partir le lendemain, à l'aurore, préside la réunion, à laquelle assistent, en même temps que les chrétiens de Troas, ses compagnons de voyage. Paul parle : rien ne dit que ce soit une prière, il semble plutôt que ce soit un entretien. Paul parle et son discours se prolonge jusqu'au milieu de la nuit. Vers le milieu de la nuit, après l'incident du jeune homme endormi qui tombe par la fenêtre, Paul rompt le pain et y goûte. Puis il recommence à parler et l'entretien se prolonge jusqu'à l'aurore, jusqu'au moment du départ[1]. Tel est le récit de saint Luc.

La fraction du pain y apparaît comme l'acte religieux pour lequel les chrétiens se réunissent une fois la semaine. Tandis que les Juifs de la Dispersion et leurs prosélytes n'ont dans leurs synagogues que des

1. *Act.* xx, 7-11.

réunions pour la prière et pour la lecture, réunions d'un culte abstrait et sans rien de sacramentel : les disciples de saint Paul ont une réunion, hebdomadaire comme celle de la synagogue, mais cette réunion est un repas sacramentel, la « fraction du pain ». La réunion chrétienne n'a pas encore de nom qui la nomme mieux que cette « fraction du pain », parce que ce geste essentiel est, sinon le tout, du moins le centre de la réunion. Il n'est pas question de placer cette fraction du pain au milieu d'un repas en commun, et l'épisode de Troas ne trahit rien de semblable. Encore moins est-il question de donner à cette fraction du pain la signification d'un repas pascal. D'ailleurs, la manducation de l'agneau une fois l'an est-elle à rapprocher de cette réunion hebdomadaire « pour rompre le pain »?

Le second passage des Actes qui intéresse l'eucharistie n'est pas aussi simple de beaucoup. Il se lit au chapitre II, et là, au contraire du chapitre XX où nous puisions à la pure source paulinienne des Actes, on croit pouvoir distinguer [1] une source judéo-chrétienne (*A*) mêlée à la source paulinienne (*B*).

Voici d'abord le texte paulinien.

Les convertis de la première prédication de Pierre persévéraient, et quatre actions constituaient leur persévérance : la διδαχή des Apôtres, c'est-à-dire l'enseignement que leur donnaient les Douze ; la κοινωνία, c'est-à-dire le fait de former un groupe religieux uni par une vive charité ; la κλάσις τοῦ ἄρτου, la fraction du pain ; enfin les prières, προσευχαί, vraisemblablement

1. J. Juengst. *Die Quellen der Apostelgeschichte* (Gotha 1895), p. 51-56, attribue à *A* les ℣ 46-47ª, à *B* les ℣ 41ᵇ-43ª.

les prières en commun. L'auteur direct de ce texte, que nous pensons n'être pas distinct de saint Luc, a résumé le souvenir qu'il a ou qu'il s'est formé de la communauté chrétienne la plus primitive, en ce schéma, qui se trouve s'adapter exactement à celui que nous pourrions tracer du récit de la scène de Troas, puisque là aussi et éminemment nous rencontrions la διδαχή d'un apôtre, la κοινωνία ou communauté, la κλάσις τοῦ ἄρτου, et toutes les conditions de la προσευχή. La source paulinienne est donc constante à présenter la fraction du pain sous un même aspect d'acte rituel à part et caractéristique du christianisme [1].

Voici maintenant le texte judéo-chrétien.

On dirait une rédaction plus concrète des données que le texte paulinien aurait abrégées et abstraites. — « Tous ceux qui avaient cru étaient dans le même lieu et ils avaient tout en commun : leurs biens propres, ils les vendaient et ils en partageaient le prix [aux fidèles], selon le besoin de chacun. Chaque jour, ils persévéraient unanimement dans le Temple, ils rompaient le pain à la maison : ils prenaient leur nourriture en joie et simplicité de cœur, ils glorifiaient Dieu et avaient grâce auprès de tout le peuple [2]. » — Le mot même de κοινωνία, employé par le texte paulinien, ne se retrouve pas proprement dans le texte judéo-chrétien; à la place du mot, nous

1. *Act.* II, 42 : Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες ἐν τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.

2. *Act.* II, 46-47ª : Καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν.

avons une description, le spectacle des premiers chrétiens partageant leurs biens entre eux, ayant tout en commun (εἶχον ἅπαντα κοινῆ). Cette description semble plus près du réel que la définition morale préférée par le texte paulinien. Mais là n'est pas pour nous l'intérêt. Les lignes qui suivent cette description, ont, avec autant de couleur, une tendance judaïsante reconnaissable.

L'écrivain veut exprimer que, au lendemain de la première prédication de Pierre, les convertis au christianisme demeurent fidèles à la loi et au Temple, et que les Juifs sont pour eux tolérants, bienveillants même. Et il exprime ce sentiment en une phrase très bien faite, équilibrée, antithétique, où les termes s'opposent les uns aux autres, loin de se surcharger comme des tautologies. Premièrement, les nouveaux chrétiens « chaque jour d'un même cœur persévèrent dans le Temple », venir au Temple assidûment étant la dévotion caractéristique d'un juif fidèle. Secondement, et par antithèse, ils rompent le pain à la maison. Notre écrivain oppose ἱερόν à οἶκος, l'acte de piété juive à l'acte de piété chrétienne.

Les deux participes (προσκαρτεροῦντες, κλῶντες) sont construits sur le verbe μετελάμβανον, mais ils ne le complètent pas plus l'un que l'autre. L'acte par lequel les nouveaux convertis sont fidèles à venir au Temple n'est pas lié au fait de prendre la nourriture en joie : de même, dirons-nous, l'acte de rompre le pain à la maison. Ces deux actes caractéristiques des nouveaux convertis étant posés, notre texte va dire que les nouveaux convertis retirent de leur double fidélité une grande sécurité, une profonde joie; et, pour

cela, rappelant une expression biblique connue, il écrit : « Ils prenaient leur nourriture en joie et simplicité de cœur ». Cette nourriture n'est pas le pain de la fraction du pain, dont il n'est plus question, non plus que du Temple : cette nourriture n'est pas nécessairement prise en même temps que le pain de la fraction du pain, pas plus qu'elle n'est prise sous les portiques du Temple. C'est la nourriture quelconque (τροφή) ; c'est la nourriture de tous les jours, prise ou non en commun. Les nouveaux convertis sont en paix : le nouvel Israël mange son pain en liesse. Il glorifie Dieu et est uni à son Peuple.

Le texte judéo-chrétien insiste donc sur le fait que les nouveaux convertis appartiennent encore au judaïsme fidèle, mais il souligne cet autre fait que l'acte par lequel ils sont chrétiens, c'est la fraction domestique du pain.

Cette fraction du pain est une observance privée, une sorte de rappel intime du Christ, un acte de piété domestique qui, dans sa forme extérieure, se distinguera bien souvent à peine de la fraction familière du pain à table. Tel le repas d'Emmaüs où le Sauveur prend du pain, le bénit, le rompt et le partage aux deux disciples, sans que l'on puisse voir là rien de l'eucharistie[1]. A mesure que l'on comprendra davantage le sens religieux profond de la fraction

1. Rapprochez le récit de l'Évangile des Hébreux rapporté par saint Jérôme (*Vir. inl.* 2) : « Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Iacobum et apparuit ei ; iuraverat enim Iacobus se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus. ...Afferte, ait Dominus, mensam et panem. Tulit panem et benedixit ac fregit, et dedit Iacobo Iusto et dixit ei : Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus. » E. Nestle, *Nov. Test. gr. Supplem.* (Leipzig 1896), p. 79.

eucharistique du pain, toute trace de la familiarité primitive s'effacera, et l'on entourera la fraction eucharistique du pain d'un respect et d'une solennité croissante. Telle déjà la cène de Troas.

III

SAINT MARC ET SAINT MATHIEU

Le témoignage du premier et du second évangile soulève une question, que l'on n'a fait qu'indiquer en parlant de saint Luc. A nouveau, en effet, se retrouve chez saint Marc et saint Mathieu l'affirmation, si nettement marquée chez saint Luc, du caractère pascal de la cène. Saint Mathieu rapporte que, « le premier jour des azymes », les disciples disent à Jésus : « Où voulez-vous que nous vous préparions à manger la pâque? » Allez chez un tel, répond Jésus, et dites-lui de ma part : « Chez toi je fais la pâque avec mes disciples. » Les disciples vont et « préparent la pâque » (xxvi, 17-19). Même récit chez saint Marc, plus précis encore : « Le premier jour des azymes, où l'on immolait la pâque », les disciples demandent à Jésus : « Où voulez-vous que nous préparions de quoi manger la pâque? » Jésus les envoie dire à l'homme qu'il indique : « Où est le lieu où je mange la pâque avec mes disciples? » Les disciples vont et préparent la pâque » (xiv, 12-16). L'identité de récit des trois Synop-

tiques est manifeste. Mathieu abrège et décolore le récit qu'il transcrit. Luc et Marc le donnent avec tout son détail. Luc ajoute le nom des deux apôtres que Jésus envoie préparer la pâque, Pierre et Jean : à cette addition près, Luc et Marc sont identiques.

Pourquoi les Synoptiques font-ils préparer la pâque, alors que saint Jean exclut nettement l'hypothèse que Jésus ait mangé la pâque avec ses disciples, alors que saint Paul paraît l'exclure pareillement? — Saint Jean, en effet, notera que le jugement de Jésus devant Pilate a lieu le matin du jour où les Juifs, le soir venu, mangeront la pâque (XVIII, 28); que la crucifixion a lieu le jour de la « préparation de la pâque » (XIX, 14, 31). Le récit qui, chez saint Jean, tient lieu du récit de la cène, est fixé par saint Jean à « la veille de la fête de Pâques » (XIII, 1). Quant à saint Paul, il donnera clairement à entendre que la mort du Christ coïncide avec la pâque, dans le texte fameux : *Pascha nostrum immolatus est Christus* (*I Cor.* v, 7). Ainsi, pour Jean et pour Paul, le soir de la cène est la veille du jour où la pâque a été, cette année-là, mangée par les Juifs.

Cette contradiction de saint Jean et des Synoptiques est un des problèmes classiques de l'exégèse ancienne et moderne.

Des nombreuses combinaisons qui ont été élaborées pour résoudre cette contradiction, celle qui dénie à la cène tout caractère pascal nous semble, à mesure que nous y réfléchissons davantage, la plus vraisemblable. Mais elle ne va pas sans une interprétation un peu violente des Synoptiques.

Tout d'abord, il convient de distinguer deux sections dans le récit des Synoptiques : la préparation

e la cène, puis la cène elle-même. — Si nous pre-ons le récit de la cène elle-même chez saint Marc iv, 17-26) et chez saint Mathieu (xxvi, 20-30), nous e pouvons pas n'être pas frappés de ce fait que ce cit ne présente aucun trait pascal, aucune allusion la pâque. Les convives mangent, mais rien ne ré-ele qu'ils mangent l'agneau pascal et les herbes nères qui l'accompagnent. Jésus prend du pain, omme si le pain était l'aliment essentiel de ce repas. ésus prend une coupe et la fait passer à tous les onvives; une coupe, sans distinguer entre les cinq oupes qui devaient être successivement vidées au ours d'un repas pascal [1]. Puis, supposé que Marc et Iathieu aient été influencés par l'usage liturgique éjà formé, on peut induire de leur récit que cet sage primitif est vide de toute réminiscence pas-ale. Comment, en effet, la cène aurait-elle été réi-rée chaque semaine dans les communautés primi-ves, si la cène avait été considérée comme une âque, fût-ce une pâque nouvelle, la pâque étant une bservance annuelle?

Mais, tandis que la cène chez Marc et Mathieu est n repas autre que la pâque, chez Marc (xiv, 12-16), hez Luc (xxii, 7-13) et chez Mathieu (xxvi, 17-19), e récit de la préparation de ce repas semble impli-uer que c'est la pâque que l'on prépare. La con-radiction, ainsi, ne serait pas seulement entre les ynoptiques et saint Jean et saint Paul; elle serait lans le texte même des Synoptiques, au moins Iarc et Mathieu.

1. E. Von der Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der ltchristlichen Kirche* (Leipzig 1905), p. 13.

Cette contradiction tiendrait, croit-on, à une co
fusion textuelle encore aujourd'hui reconnaissab
On lit, en effet, chez saint Marc (XIV, 1) et ch
saint Mathieu (XXVI, 2), que la pâque est μετὰ δυὸ ἡμ
ρας, dans deux jours. On est donc surpris de lir
presque aussitôt après (Marc, XIV, 12; Mat., XX
17) : « *Le premier jour des azymes, où l'on immo*
la pâque ». Nous avions deux jours à remplir ava
d'arriver au soir de la pâque, au premier jour d
azymes, et, sans transition presque, nous y voi
Cette observation incline un groupe de critiques r
cents, à croire que l'original araméen n'a pas é
exactement rendu par la source du récit de la prép
ration de la cène, et que cet original devait porte
Avant le jour des azymes, où l'on immole la pâque
La pâque ayant été célébrée par les Juifs le ve
dredi soir, Jésus aurait célébré la cène le jeudi so
La durée comprise entre le soir du jeudi et le soir
vendredi constituait le jour de la préparation de
pâque, παρασκευή, comme dit saint Jean. Ce jour-l
on ne pouvait que *préparer* la pâque. — L'allusi
à la *préparation* n'est-elle pas suffisamment marqu
chez Marc et Mathieu? Et si tous deux ont trop a
puyé, de telle sorte que la pâque est plus affirm
que la préparation, n'est-ce pas la suite naturelle
la confusion initiale qui s'est produite sur la date?
La cène, telle que Jésus l'a célébrée le jeudi soi
serait donc le repas de la veille de la pâque, ma
non la pâque proprement. Or, les Juifs célébraien
chaque veille de sabbat, une brève cérémonie fam

1. A. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte*, t. III (Leipzig 189
p. 612-618. Cf. Lagrange, *Revue biblique*, t. V (1896), p. 281, qui résu
et approuve la conjecture de Resch.

liale qu'ils appelaient *kiddûsch*, et qui est ainsi décrite. Lorsque, le vendredi soir, le père de famille et ses fils rentrent de la synagogue, ils trouvent la table mise : devant le siège du père de famille sont deux pains, en souvenir (disait-on) de la double portion de manne que l'on avait reçu l'ordre de recueillir le vendredi; puis à côté une coupe et une bouteille de vin. On commence par réciter le texte de la Genèse qui rappelle que Dieu, ayant créé le monde en six jours, se reposa le septième. Le père de famille remplit alors la coupe de vin et prononce la prière suivante : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'Univers, créateur du fruit de la vigne. Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'Univers, qui nous as sanctifiés par tes commandements, qui t'es plu avec nous, qui nous as donné par héritage, signe de ton amour et de ta faveur, ton saint sabbat, mémorial de l'œuvre de la création... » — Le père boit alors à la coupe, la passe ensuite à sa femme, puis sa femme aux enfants autour de la table, et chacun boit à la même coupe. Après quoi, vient le lavement des mains. Ensuite, la bénédiction du pain, avec une formule analogue à la première : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'Univers, qui fais produire le pain à la terre... » Le père coupe le pain et le partage. Le repas de la famille commence alors. — On nous assure que le kiddûsch est une observance fort ancienne, puisqu'il en est question comme d'un point de controverse entre les disciples de Hillel et ceux de Schammaï, cent ans avant la destruction du Temple. Et le kiddûsch ne se célébrait pas seulement la veille de chaque sabbat, mais encore la veille de chaque grande fête : Pâques, Pentecôte,

Tabernacles, les bénédictions variant selon la fête [1].

Le kiddûsch est-il, comme le croient quelques critiques récents, le prototype de l'eucharistie? On objectera que le Christ, à la cène, a rompu le pain « pendant qu'ils mangeaient », non avant de commencer le repas; et il a rompu le pain avant de bénir et de faire passer la coupe [2]. Il n'y a donc pas exacte coïncidence entre la cène eucharistique et le kiddûsch. Néanmoins, si le kiddûsch ou « sanctification du jour » est le rite domestique par lequel commence la célébration du sabbat et aussi bien de la fête de Pâques, ne peut-on pas imaginer que le Sauveur aura voulu, après le repas proprement dit, et en une forme tout à la fois traditionnelle et originale, « sanctifier », c'est-à-dire ouvrir, le jour où il allait mourir immolé comme un agneau pascal?

Toutefois, alors même qu'on ne donnerait pas à la cène le sens d'un kiddûsch, on pourrait toujours retenir l'hypothèse, fondée sur le quatrième évangile, que le soir de la cène est le soir du kiddûsch, et non le soir de la pâque. On entendrait donc d'un kiddûsch tout ce que saint Mathieu et saint Marc rapportent de la préparation de la cène. Les disciples peuvent dire à Jésus : « Où voulez-vous que nous vous préparions à manger la pâque? » Jésus peut leur prescrire de dire au maître du logis : « Où est la salle où je mange la pâque avec mes disciples? » Et l'évangéliste

1. C. Box, « The jewish antecedents of the Eucharist », dans le *Journal of theological studies*, t. III (1902), p. 357-369; et même revue t. IV (1903), p. 184-193, J. Lambert, « The Passover and the Lord's Supper ». Cf. *Realencyklopädie*, art. « Eucharistie », p. 563, où M. Drew accepte l'analogie de la cène et du kiddûsch. De même W. Sanday *The criticism of the fourth Gospel* (Oxford 1905), p. 150-155.

2. A noter que Schammaï voulait qu'à table on bénît le vin d'abord Hillel, le pain. Von der Goltz, p. 7.

peut écrire des disciples : Ils préparèrent la pâque. En réalité, si la pâque fut préparée, on n'en aura célébré le jeudi soir que l'ouverture [1]. Et le vendredi soir le maître du logis ne revit personne.

*
* *

Venons à l'examen du récit de la cène même, chez saint Marc et saint Mathieu.

MARC, XIV.

[22] Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

[23] καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

[24] καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

[25] ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

[26] Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον...

MATHIEU, XXVI.

[26] Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε, φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

[27] καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.

[28] τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

[29] λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

[30] Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον...

Ces deux textes ne présentent pas d'éléments douteux. En Marc (XIV, 24), il y aurait quelque hésitation possible sur le mot καινῆς que certains manuscrits grecs (*Alexandrinus* notamment) ajoutent à διαθήκης, leçon qui se retrouve dans la Vulgate comme dans les versions latines antérieures à la Vulgate.

1. Voyez dans Van Crombrugghe, p. 163-192, l'exposé de la solution contraire, savoir du caractère pascal de la cène.

Mais καινῆς est omis par la plupart des grands on ciaux grecs (*Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Be zae,* etc.). En Mathieu (xxvi, 28), de même, καινῆς es donné par certains manuscrits grecs (*Alexandrinus Ephraemi, Bezae,* etc.), il est attesté par la Vulgat et les versions latines antérieures, il est attesté pa saint Irénée; mais il est omis par le *Sinaiticus,* l *Vaticanus,* etc., par saint Cyprien. Les éditions cri tiques suppriment donc καινῆς tant chez Marc qu chez Mathieu. Il est probable que l'addition de καινῆ a été suggérée aux copistes par les textes parallèle de Luc et de Paul. Aussi bien καινῆς est-il plutô explétif, puisque l'alliance à laquelle il est fait allu sion par Marc et par Mathieu ne saurait être qu nouvelle.

Les deux textes ont entre eux quelques différence à noter. Saint Mathieu dit : λάβετε φάγετε, tandis qu saint Marc dit seulement : λάβετε. Cette divergenc n'a pas d'importance, φάγετε étant une sorte de redou blement de λάβετε. Saint Mathieu dira plus loin, no pas : λάβετε πίετε, mais simplement : πίετε. — Un divergence plus sensible est celle par laquelle Mar écrit que les disciples burent tous, et que Jésus di ensuite : « Ceci est mon sang ». Chez saint Mathieu au contraire, comme chez saint Luc et chez sain Paul, Jésus prononce ces paroles avant que les dis ciples aient bu.

Dernière divergence : à ἐκχυννόμενον Marc ajout ὑπὲρ πολλῶν, alors que Luc dira : ὑπὲρ ὑμῶν. Mathieu plus explicite, écrit : περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσι ἁμαρτιῶν. Ces rédactions ne sauraient être ramenées à d'autre unité que celle du sens qu'elles donnent à ἐκχυννόμενον : le sang est répandu pour les âmes qu

Jésus a en vue. Cette affirmation est l'écho de celle qui se trouve ailleurs chez saint Marc (x, 45) et chez saint Mathieu (xx, 28), que le Fils de l'homme donne sa vie comme « rançon de plusieurs ».

Une comparaison attentive des deux textes ne permet pas de penser à l'indépendance de celui de saint Mathieu par rapport à celui de saint Marc, et aussi bien, cette question ne se pose pas dans l'état actuel de la critique des Synoptiques. Saint Mathieu donne le même texte que saint Marc, mais en le glosant légèrement. Saint Luc, au contraire, n'est pas vis-à-vis de saint Marc exactement dans le même rapport que saint Mathieu : on ne peut pas assurer que le récit qu'il donne de l'institution dépende du récit donné par saint Marc, et sur ce point particulier, son indépendance semble plus probable. Saint Luc aura eu sous les yeux un récit connu de saint Marc, et dont saint Marc n'a retenu que le verset 25 : *En vérité, je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne,* etc. Et en outre saint Luc aura eu sous les yeux un récit de l'institution même plus voisin du récit de saint Paul que du récit de saint Marc :

MARC.	LUC.	PAUL.
Λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.	Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καίνη διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Nous atteignons, avec saint Marc, une rédaction plus concise qu'aucune autre, celle qui, aux yeux de l'évangéliste, exprimait l'essentiel des paroles du Sauveur.

Des critiques ne s'en sont pas moins inquiétés de surprendre dans cette rédaction l'idée d'alliance et de rançon, cette idée étant pour eux une interprétation proprement paulinienne. Ils se sont donc mis en quête d'un récit de la cène que la théologie de Paul n'eût pas marqué de son empreinte, et ils ont cru le trouver, d'abord, dans le récit de saint Luc débarrassé des versets 19-20. Le Christ aurait ainsi présenté la cène comme une pâque, la dernière, car le royaume de Dieu allait venir et la pâque éternelle avec lui; et il aurait bu au calice de vin, comme à une dernière coupe, après laquelle il ne restait plus qu'à s'asseoir au festin du royaume.

Nous avons plus haut accepté pour saint Luc l'hypothèse d'une double tradition pour le récit de la cène; d'une part, la tradition commune aux Synoptiques et à saint Paul; d'autre part, une tradition donnant des traits complémentaires. Ce sont précisément ces traits complémentaires, mais non contradictoires, dont on nous propose de faire un récit complet en soi, un récit non paulinien, un récit primitif, un récit empreint du caractère étroitement eschatologique que l'on suppose avoir été le caractère essentiel du message de Jésus.

Cette théorie a pour point de départ l'hypothèse que les versets 19-20 du récit de saint Luc seraient une interpolation introduite dans le troisième évangile par une main autre que celle de l'évangéliste, et relativement tardive : or, nous avons vu que ce fait n'en est pas un. L'authenticité des

versets 19-20 étant acquise, les versets 15-18 sont, pour saint Luc, complémentaires du récit proprement dit de l'institution eucharistique : ainsi les a entendus saint Luc, et ce fait vaut les mieux établis.

Les mêmes critiques, plus hardiment encore, supposent que saint Marc a dû subir une interpolation analogue à celle que saint Luc est supposé avoir subie. Les paroles de Marc, XIV, 24, semblent interpolées, nous assurent-ils : supprimez donc ce verset 24, — « *Et il leur dit : Ceci est mon sang de l'alliance, versé pour beaucoup* », — alors le récit du second évangile se trouvera correspondre au texte tronqué de Luc, et ces deux textes, une fois tronqués tous deux, représenteront une rédaction qui serait celle du proto-Marc, ou, quel qu'il soit, du document qui est à la base de l'évangile de Marc. Le Sauveur aurait dit du pain rompu : « Ceci est mon corps. » Mais de la coupe dont les apôtres burent tous, il n'aurait pas dit : « Ceci est mon sang. » Saint Paul aurait accentué la signification de la mort en la présentant comme l'expiation du péché. et aurait étendu à la coupe ce que le Sauveur avait dit seulement du pain [1].

Cette théorie serait fort troublante, si elle était fondée sur autre chose que sur un remaniement arbitraire du texte de Marc; car, si l'on peut invoquer l'autorité de quelques manuscrits pour supposer une interpolation chez Luc, on ne peut invoquer rien de pareil pour en supposer une chez Marc. Dira-t-on que, si Marc a écrit : « *Et ils en burent tous* », avant d'é-

1. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église* (Paris 1902), p. 72. Cf. Van Crombrugghe, p. 148-150.

crire : « *Ceci est mon sang* », c'est un indice que les mots : « *Ceci est mon sang de l'alliance versé pour beaucoup* », sont une enclave de seconde main, et que ces mots avaient d'abord été omis? Assurément, l'objection serait plus spécieuse, mais elle ne révélerait qu'une omission explicable par la concision habituelle à Marc, une omission réparée si anciennement qu'on ne peut dire si elle est de Marc ou de l'hypothétique proto-Marc, omission enfin qui n'infirmerait pas la signification du rite, puisque le pain rompu était donné comme le corps, entendez le corps immolé. Ce ne serait donc point saint Paul qui aurait découvert la valeur rédemptrice de la mort du Sauveur, ni établi un lien entre le pain de la cène et cette mort, pas plus que ce ne serait lui qui aurait si étroitement rapproché le pain et le calice; et le proto-Marc, s'il a existé, était déjà coupable de pauliniser!

IV

SYNTHÈSE DES TÉMOIGNAGES

Les témoignages que nous venons d'étudier, si nous exceptons celui de la première épître aux Corinthiens, sont des témoignages impersonnels et, pris individuellement, sans date ferme. Mais ensemble ils expriment la foi de l'Église naissante.

L'élément commun à ces témoignages est le souvenir du repas dernier de Jésus avec ses apôtres. Ce souvenir est fixé avec une extrême fermeté.

Au moment où s'ouvre la nuit où il sera livré, Jésus a réuni ses apôtres à table, et là, ayant pris du pain, il a rendu grâce, il l'a rompu et il l'a donné à ses disciples, en disant : « Ceci est mon corps. » De même, il a pris la coupe, il a rendu grâce, il l'a donnée aux disciples, en disant : « Ceci est mon sang. » Tous les témoignages sont d'accord pour situer la cène à ce moment unique, pour rapporter à Jésus ces gestes et ces paroles.

La foi de l'Église sera constante à voir dans l'eucharistie la représentation d'un repas, le dernier repas de Jésus ; elle appellera l'eucharistie « la cène », c'est à savoir, comme dit saint Paul, « la cène du

Seigneur » ; en célébrant l'eucharistie, elle entendra « manger la cène du Seigneur », la même cène que le Seigneur. Et ce qui distinguera cette cène de toute autre, c'est qu'on y servira un pain qui sera rompu, et une coupe de vin, et que, sur ce pain et sur cette coupe, on répétera la parole prononcée par le Sauveur : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » La foi de l'Église, perpétuée dans sa liturgie, sera comme un vivant évangile du repas dernier de Jésus.

« Ceci est mon corps, ceci est mon sang » : l'Église ira répétant ces paroles simplement comme les apôtres les ont entendues. De longtemps, sa foi, humble et soumise, ne s'inquiétera de scruter le mystère qu'elles recouvrent : mais jamais elle ne croira que Jésus, en les prononçant, ait parlé par parabole ou par énigme : elle les entendra donc littéralement. L'interprétation symboliste est un raffinement que la foi de l'Église naissante n'a pas soupçonné : elle a été au réalisme de son premier mouvement.

Et assurément on peut, au nom d'une critique hardie, essayer de traverser cette foi primitive, que le rationalisme traitera de massive et de matérielle, et attribuer au Sauveur une pensée plus subtile : nous étudierons plus loin les efforts tentés dans ce sens par les plus récents critiques : mais ces efforts n'aboutissent qu'à des hypothèses laborieuses, fragiles, contradictoires, et, en définitive, invérifiables. La limite de l'observation, pour l'historien, est à cette foi primitive, qu'il ne peut dépasser, s'il veut être fidèle à sa méthode d'observation positive.

Une seconde donnée est la réitération de la « cène du Seigneur ». En tant que précepte, cette donnée

est particulière au troisième évangile et à saint Paul, elle manque à saint Marc et à saint Mathieu. Il faut suppléer le silence du premier et du second évangile par la pratique même de l'Église naissante, qui a réitéré la « cène du Seigneur », sans en trouver le précepte dans tous ses évangiles. Il faut se rappeler que les institutions de l'Église naissante ne sont pas nées des textes écrits, qu'elles sont antérieures aux textes écrits, et qu'elles valent des textes écrits. La foi de l'Église naissante tenait pour assuré que Jésus avait prescrit de réitérer la cène : ici encore nous nous arrêtons à la constatation de cette foi, comme à la limite de notre observation.

Troisième donnée : Jésus, en présentant le pain rompu comme son corps et le vin comme son sang, pensait à son corps crucifié, à son sang versé sur la croix. C'est, en effet, du pain rompu que le Sauveur dit : « Ceci est mon corps. » Et qu'est-ce qui ressemble mieux à du sang versé que du vin dans une coupe? La cène réitérée par l'Église naissante était donc un acte commémoratif de la mort de Jésus, et saint Paul ne peut qu'exprimer la foi commune quand il voit dans le fait de « manger la cène du Seigneur », le fait d' « annoncer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne », car cette foi est impliquée dans la teneur même des gestes et des paroles de Jésus à la cène.

Quatrième donnée : pourquoi commémorer la mort de Jésus et la commémorer chaque dimanche, ou plus souvent même, si cette mort n'a pas un sens profond qui déborde le fait lui-même? Et si la foi de l'Église naissante est obsédée, comme on l'a dit, par l'imminence du retour du Christ, ne sera-ce pas

plutôt la résurrection qu'il conviendra de commémorer? La résurrection n'est-elle pas mieux le signe de l'avènement glorieux qui commence? Cependant la foi de l'Église s'attache à commémorer la mort par l'eucharistie; elle replace sous les yeux de ses fidèles le corps rompu et le sang versé du Sauveur, sous les espèces de la coupe et de la fraction du pain. Et ici tous les témoignages sont d'accord pour commémorer par là « l'alliance », comme disent saint Marc et saint Mathieu, « la nouvelle alliance », comme disent saint Paul et saint Luc. La foi commune de l'Église, et non plus seulement saint Paul, introduit dans la pensée du Sauveur à la cène cette affirmation, que sa mort scelle une alliance nouvelle des siens et de Dieu. L'idée de l'alliance par le sang est une idée qui sort, pour ainsi dire, des entrailles de l'Ancien Testament : sans elle, il n'y a pas de peuple de Dieu, il n'y a pas de Loi, il n'y a pas de Temple. La nouvelle alliance crée le nouveau peuple de Dieu, qui est l'Église, abroge la Loi, abat le Temple : le Père céleste se donne un peuple qu'il substitue à l'Israël réprouvé, et l'alliance est conclue dans le sang même du Fils de l'homme. Ne peut-on pas dire que cette conception, qui est comme l'âme du message de Jésus, trouve son expression suprême dans ce peu de mots prononcés à la cène?

L'alliance par le sang suppose toutefois une victime : le corps du Sauveur crucifié sera cette victime. Voilà pourquoi, avant de parler de son sang versé, Jésus parle de son corps. Le mot de sacrifice n'est nulle part prononcé : mais l'alliance par le sang est la suite d'un sacrifice, le sacrifice d'une victime immolée dans son corps : « Ceci est mon corps. »

Et, encore que le mot de sacrifice ne soit pas prononcé, l'idée de sacrifice prime celle d'alliance : car le vin ne servira pas à une aspersion, comme il semblerait normal si le sang est le sang d'une alliance, mais le vin sera bu : « Buvez-en tous », et ils en burent tous. Et de même, le pain est rompu pour être mangé. Car, dans un sacrifice, la victime, après avoir été offerte à Dieu, est l'aliment du fidèle qui participe au sacrifice. Cette participation au sacrifice est le mystère dans lequel saint Paul se complaît jusqu'à voir dans la communion au pain et au vin avant tout la participation au sacrifice de la croix; ce mystère cependant est contenu déjà dans les gestes et les paroles de Jésus à la cène, puisque le Sauveur ne prend du pain que pour qu'il soit mangé par les convives, et ne prend du vin que pour qu'il soit bu par eux. Et c'est ce que saint Mathieu a exprimé plus fortement : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. Buvez tous, car ceci est mon sang ».

La fraction du pain et la bénédiction de la coupe prennent ainsi une signification, où ce que l'on a coutume d'appeler la pensée paulinienne rejoint et embrasse la pensée dévoilée par Jésus à la cène. La fraction du pain et la bénédiction de la coupe sont élevées par le Sauveur à la dignité de « sacrement » représentatif de sa mort sur la croix : le fidèle mange le pain qui est le corps de la victime immolée en sacrifice, il boit le vin qui est le sang de l'alliance. Et dans tous ces mots la foi de l'Église naissante ne doute pas que le Sauveur n'ait mis autant de surnaturelles réalités.

Ainsi les témoignages tirés de saint Paul et des Synoptiques, ainsi la foi de l'Église naissante qu'ils

attestent, font de l'eucharistie une institution de Jésus et donnent à cette institution une signification où apparaissent les prémisses des développements à venir. Le réalisme, j'entends la foi à la présence réelle, est l'interprétation directe et première des paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » C'est ce que l'étude de la doctrine ecclésiastique au IIe siècle montrera. La réitération fait de la cène un rite commémoratif de la mort du Sauveur, une représentation du sacrifice de la croix, et c'est l'idée même de la messe.

L'idée paulinienne de communion au sacrifice est destinée à demeurer obscure toujours pour la piété chrétienne, qui sera plus attirée par l'idée johannine que la communion est une participation à la vie divine : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle ». La piété chrétienne, forte de son expérience même, aura, en s'attachant à l'idée johannine, l'intuition d'une réalité plus saisissable que celle que représente l'idée de communion au sacrifice. La foi chrétienne de l'Église naissante est là encore fidèle à son réalisme.

Telle, du moins, la concevons-nous et croyons-nous qu'elle se révèle dans la lettre des témoignages primitifs. Mais tout l'effort des critiques récents va à distinguer cette foi de la pensée même de Jésus, à voir dans cette foi une interprétation qui serait proprement une inintelligence, puisque cette foi aurait trouvé l'institution d'un sacrement dans des gestes et des paroles du Sauveur qui ne contenaient rien de semblable. L'examen de ces théories s'impose à nous.

V

CRITIQUE DES THÉORIES RÉCENTES

M. Hoffmann a bien posé la question dès la première page de son livre[1] : l'eucharistie, en tant qu'elle est un rite sacramentel, est-elle une institution de Jésus? On ne met pas en doute que les Synoptiques aient cru à la réalité de cette institution, et tout autant saint Paul. Mais ce sont là des attestations relativement tardives, et le travail inconscient de la foi primitive a pu s'interposer, prêter au Christ une pensée qu'il n'a pas eue. « Personne n'est coupable et personne n'est excusable : si la réitération de la cène n'avait pas été prescrite par Jésus, — et qui peut affirmer qu'elle découle nécessairement de l'essence de l'Évangile? — on n'en aurait pas moins fait un sacrement, d'une comparaison, d'un mot, d'un geste de Jésus[2]. » Pourquoi? Parce que l'âme religieuse d'alors réclamait des sacrements, nous assure-t-on. Voilà la ligne sur laquelle s'établit le protestantisme, le dernier en date, celui de la liqui-

1. J. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum* (Berlin 1903), p. 11. Cf. Van Crombrugghe, p. 113-121.
2. A. Harnack, *Mission und Ausbreitung* (Leipzig 1902), p. 170.

dation du christianisme historique. Jusqu'à Paulus, le protestantisme a tenu l'eucharistie pour une institution du Sauveur : Paulus, le premier, en reconnaissant que l'eucharistie comme institution a été pratiquée par l'Église naissante, douta qu'il fût possible de rattacher cette institution à un précepte du Christ[1]. Depuis Paulus, ce doute a grandi en se fortifiant de tout l'empressement que le protestantisme allemand met à séparer l'Évangile de l'Église : il a pris corps en un petit nombre de combinaisons critiques, dont nous étudierons les plus notables. L'examen qu'on en peut faire est de nature, espérons-nous, à mettre mieux en valeur le sentiment que nous avons vu être celui de l'Église naissante.

*
* *

Une première interprétation possible était l'interprétation eschatologique.

Saint Marc et saint Mathieu ont noté ce trait par lequel se termine chez eux le récit de la cène : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu ». Saint Mathieu, paraphrasant, parle de boire ce fruit nouveau avec les disciples dans le royaume. Luc, plus près de Marc, plus simple même, dit : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu ». C'est Luc, plus complet aussi, qui a conservé la parole parallèle prononcée par Jésus : « Je ne mangerai plus la pâque, jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu ».

1. *Realencyklopädie*, t. I, p. 32.

Ces traits montrent suffisamment que, pour les trois Synoptiques, à la cène, au moment même de la fraction du pain et de la bénédiction de la coupe, le regard du Christ est levé sur le royaume. Mais, pour les trois Synoptiques, le royaume est l'au-delà de la passion, qui, elle, est au premier plan. Luc a très délicatement distingué ces deux plans, et il applique aux disciples la même économie : « Je dispose pour vous comme mon Père a disposé pour moi le royaume : vous mangerez, vous boirez à ma table dans mon royaume » (XXII, 29-30). Cette récompense est le prix de la constance des disciples : « Vous êtes ceux qui êtes restés avec moi dans mes épreuves » (XXII, 28). Le royaume est l'au-delà de ces épreuves.

Nous fausserions la perspective si bien posée par les trois Synoptiques, si nous sacrifiions un plan à l'autre et c'est précisément la faute que l'on doit reprocher à M. Spitta d'avoir commise [1]. Pour lui, les textes que nous venons de citer établissent que, « à l'heure de la cène, les pensées de Jésus étaient entièrement concentrées sur l'achèvement de son œuvre, et sur cette vue que Dieu allait faire éclater le triomphe de son royaume : par lui, Messie envoyé de Dieu, les vertus de la connaissance et de la vie éternelle allaient librement déborder dans ses disciples, comme les dons du festin préparé par Dieu à ses justes » [2]. Tel est le pathos épais que l'on substitue aux indications si nuancées de Luc. Mais il est

1. F. SPITTA, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls* (dans ses *Zur Geschichte und Litt. des Urchristentums*, t. I, Göttingen 1893).
2. SPITTA, p. 282.

trop clair que le jour projeté ainsi sur le récit de la cène fausse ce récit, en laissant dans l'ombre tous les traits — et ne serait-ce que l'annonce de la trahison de Judas ou du reniement de Pierre — qui témoignent que précisément la pensée de Jésus n'était pas concentrée sur l'avènement prochain du royaume, mais envisageait le dénoûment immédiat, la trahison, les outrages, la mort. Le royaume ne viendrait qu'ensuite.

Ces prémisses posées, M. Spitta se divertit à nous montrer dans la fraction du pain et dans la bénédiction de la coupe un enseignement eschatologique. Le Christ, l'esprit rempli des pensées qu'on vient de dire, au milieu de ses disciples qui mangent, distribue du pain en disant : Prenez, mangez. Et la suite. Cette parole est étrangère à l'usage ordinaire d'un festin, bien évidemment, comme le reconnaît M. Spitta. Il est sûr dès lors, conclut-il, que « le Christ se place directement dans la situation du festin messianique : il voit ses disciples mangeant et buvant à sa table dans son royaume, et il les invite à prendre part aux dons que seul il peut leur offrir[1] ». Que seront ces dons sinon lui-même, excellemment? Car l'avènement du royaume ne sera pas seulement le commencement d'un festin éternel où les justes seront conviés à manger et à boire; mais, à ce festin messianique, « le pain, le vin, l'eau, tout ce qui jadis était l'aliment de l'homme, ne sera plus désormais autre chose que le Messie lui-même distribuant aux justes les biens du salut, les éternelles grâces de David! Ainsi, en pensant au festin messianique, l'on pouvait dire :

1. Spitta, *loc. cit.*

manger le Messie, ou ce qui revient au même, le boire dans son sang qui est le fruit de la vigne [1] ». Et c'est ce que le Christ a voulu dire.

Ce paradoxe heurtera tout historien habitué à exiger d'une interprétation qu'elle s'adapte exactement aux textes. M. Spitta ne construit son interprétation qu'à la condition d'éliminer toutes les données qui manifestement, dans le récit de la cène, n'ont pas de signification eschatologique. Il prend le récit de Marc comme le plus près de la réalité : encore est-il obligé d'en effacer la mention que fait Marc soit de l'alliance, soit du sang répandu pour beaucoup, deux traits qui désignent la mort prochaine du Christ, non le festin messianique du royaume.

Ces données écartées, arbitrairement, M. Spitta veut que les paroles : Ceci est mon corps, Ceci est mon sang, s'entendent du festin messianique où le Messie lui-même doit être l'aliment des élus. Mais que de raisons protestent contre cette interprétation! Supposé, en effet, que le Christ à la cène pense au festin messianique, il devra dire aux disciples qui partagent en ce moment son pain et son vin : Bientôt, dans le royaume, vous n'aurez d'autre pain que mon corps, d'autre vin que mon sang. Le Christ ne peut pas anticiper le festin messianique. Jusqu'à l'avènement, le pain est donc du pain, le vin du vin : dans le royaume seulement le vin sera nouveau et la pâque réalisée. De plus, quoi de plus incompréhensible pour les disciples que cette image imprévue : ce pain est ou sera mon corps, ce vin est ou sera mon sang?

1. Spitta, p. 276-277.

Le Christ leur a représenté plus d'une fois le royaume comme un festin, sans doute; mais jamais il n'a exprimé cet aphorisme que le Messie y serait l'aliment des élus, fût cet aliment la figure de la justice et de toutes les béatitudes messianiques. Le Christ, à la cène, s'il a parlé comme le veut M. Spitta, a posé une énigme qui n'a été comprise de personne, jusqu'au jour où l'ingénieux professeur de Strasbourg l'a enfin comprise. Encore faut-il ajouter que ledit professeur est resté tout seul de son avis [1].

*
* *

Une interprétation plus subtile et plus séduisante est l'interprétation, non plus eschatologique, mais parabolique, proposée par M. Weizsäcker, d'abord, et plus systématiquement par M. Jülicher [2].

Dans cette interprétation, et c'en est la nouveauté, la cène au cours de laquelle le Christ rompit le pain et bénit la coupe, est un épisode sur la signification duquel on s'est profondément mépris, parce que, en réalité, cet épisode ne contenait aucune institution comme celle dont on a cru y trouver l'origine. Sans doute, Paul et Luc représentent Jésus instituant, comme un mémorial de sa personne, la cène eucharistique : mais Marc et Mathieu le représentent célébrant une cène qui n'implique en aucune manière qu'elle devra être réitérée. Que Jésus eût institué l'eucharistie ou que l'institution qui se pratiquait sous

1. Holtzmann, t. I, p. 300.

2. C. Weizsaecker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirch*² (Freiburg 1892), p. 574-580. A. Juelicher, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, mémoire paru dans les *Theologische Abhandlungen* (Freiburg 1892), p. 215-250, dédiées à Weizsäcker.

ce nom dans les communautés chrétiennes primitives répondit au dessein de Jésus, c'est ce que, sans nul doute, Marc et Mathieu ont cru aussi bien que Paul et Luc; mais les sources, soit orales, soit écrites, de Marc et Mathieu ne disaient certainement rien de cette institution, puisque Marc et Mathieu sont muets. Et dès lors, conclut M. Jülicher, nous avons le droit et le devoir de douter que Jésus ait proprement institué la cène eucharistique [1].

Ce doute, remarquons-le bien, ne serait justifié qu'autant que le silence de Marc, de Mathieu, et, si l'on veut aussi, de leurs sources, infirmerait le témoignage formel de Paul et de Luc. Nous ne pouvons vraiment pas ne pas souligner ce qu'a d'arbitraire le procédé par lequel on fait taire les témoins qui affirment, pour n'écouter que ceux qui ne disent rien.

M. Jülicher insiste. On ne saurait, dit-il, compter quatre témoignages, car au fond il n'en est que deux : celui de Luc se ramenant à celui de Paul, et Marc-Mathieu étant une seule et même tradition. Le récit de la cène s'est donc conservé sous deux formes, l'une plus développée qui est celle de Mathieu, de Luc; l'autre plus simple, plus ancienne aussi, celle de Paul et de Marc. Et entre Paul et Marc, s'il est vrai que la simplicité est une bonne note d'antériorité, Marc serait plus ancien, plus historique, tandis que Paul serait plutôt liturgique. Or, tandis que chez Paul le Christ crée une institution durable, l'Église naissante n'ayant d'ailleurs d'autre conception que celle que Paul exprime, chez Marc au contraire rien, absolument rien, ne dit que Jésus ait entendu que la

1. Juelicher, p. 235.

cène dût être réitérée dans l'avenir par les disciples[1]. M. Jülicher, en s'exprimant ainsi, transforme son doute en conviction, sans motiver cette transformation par une raison nouvelle.

Venons aux paroles mêmes prononcées par le Christ. Aux yeux de M. Jülicher, elles n'ont pas trait à l'avènement du royaume, mais uniquement à la mort que Jésus sait imminente et sur laquelle sa pensée est tout entière attachée. Jésus s'abstient de boire et de manger, mais il rompt le pain à ses disciples, il fait circuler entre eux la coupe, et, pendant qu'ils mangent et qu'ils boivent, Jésus prend occasion de cet acte si simple pour faire une comparaison, comme il avait coutume d'en faire, rattachant les sujets les plus élevés à des détails sans importance. Une comparaison, car, pour M. Jülicher, il est indubitable que nous « avons devant nous un acte symbolique, puisque la présence de ἐστί devant τὸ σῶμά μου et devant τὸ αἷμά μου n'exprime pas une réelle identité du sujet et du prédicat ». M. Jülicher, ce disant, donne congé à toute interprétation qui ne serait pas symbolique; et il dépasse d'un bond le symbolisme, en faisant de l'affirmation du Christ une simple parabole.

M. Weizsäcker avait le premier prononcé le mot de parabole et caractérisé les paroles prononcées sur le pain et sur la coupe, comme « une parabole dont le Christ n'a pas donné la clé. ». M. Jülicher abonde dans ce sens, mais il entend bien que cette parabole n'était nullement une énigme pour les disciples. De même que le Christ aimait à proposer des paraboles

1. Juelicher, p. 238.

r couples de comparaison, conformément aux for-
es paralléliques de la poésie hébraïque et des Pro-
rbes; de même qu'il aimait à opposer ou à rap-
ocher le levain et le grain de sénevé, la brebis
rdue et la drachme perdue, le morceau neuf et le
eil habit, le vin nouveau et la vieille outre, pour
nner ainsi l'idée d'une vérité religieuse; de même.
dernière parabole tombée des lèvres du Christ est
ésentée sous cette forme parallélique, le pain, le vin,
sujet étant unique auquel ces deux termes de com-
raison s'appliquent, et unique la vérité religieuse
'ils expriment. De dessein prémédité et profond
ns les paroles du Christ, il n'y en a point : une
nple association d'idées lui fait comparer le pain
son corps et le vin à son sang. Cette comparaison
a pas plus de conséquence que celle où le Christ,
ns saint Jean, se dit la vigne et appelle son Père
vigneron. Mais elle a un sens plus pathétique. En
tte heure où tout parle de la mort qui vient et où
me du Christ est elle-même triste jusqu'à la mort,
Christ prend occasion du pain qu'il rompt et de la
upe qu'il bénit, pour apprendre à ses disciples que
mort va être pour eux une source de bénédiction :
Christ soulage son propre cœur, et non pas pour
s disciples seulement, mais pour lui-même, il
ouve une parole qui exprime comment un homme
ut aller sans révolte au-devant de la ruine de
utes ses espérances[1].

Cette pensée toute naturaliste est la création de
. Jülicher. Il doit à M. Weizsäcker la suggestion
mot parabole, rien d'autre; car M. Weizsäcker

1. JÜLICHER, p. 244-245.

persistait à voir dans la cène accomplie par Jés
une institution, encore que symbolique, d'accord
cela avec le protestantisme traditionnel. Le sym
bole, à ses yeux, posait un problème, et les parol
dont Jésus s'était servi « étaient comme une par
bole dont il n'avait pas donné le sens ». M. Weizs
cker ajoutait judicieusement que notre tâche est
retrouver le sens que l'Église apostolique a don
à ces paroles, de remonter ainsi jusqu'à la limite
plus primitive que nous puissions atteindre, et i
duire l'intention du Christ par les effets que nous
connaissons [1]. La méthode de M. Jülicher est sens
blement plus osée.

Car elle oppose l'intention du Christ et soit l
effets que cette intention a produits, soit l'intell
gence que l'Église apostolique et les premiers di
ciples en ont eue. Jésus, nous assure M. Jüliche
n'a pas songé à rien laisser à une Église à venir
aucun précepte, aucune institution : pareilles inte
tions étaient réservées pour le temps où le Christ r
viendrait dans le royaume de son Père [2]. La métho
de M. Jülicher consiste, on le voit, à construire
conscience du Christ, en faisant abstraction du t
moignage que lui rendent ceux qui ont bu et mang
avec lui, pour, ensuite, traiter ce témoignage
contresens.

Comment, en effet, l'Église naissante, comme
les disciples ont-ils été conduits à réitérer une par
bole, sinon parce qu'ils ont vu là, non une parabol
mais un précepte? Là est la difficulté radicale so
levée par la théorie de M. Jülicher. Une parabole e

1. Weizsaecker, p. 576.
2. Juelicher, p. 245.

ne image, une comparaison, et il faudra que les disciples se soient mépris totalement sur le sens de a pensée du Christ pour avoir vu ainsi dans la parole par lui esquissée le précepte de réitérer son geste, et un « sacrement » dans ce geste. M. Jülicher nous dit que l'on a réitéré la cène, parce qu'on a cru n avoir reçu le précepte de Jésus lui-même, et rien 'est plus exact, mais c'est là précisément que gît le contresens des disciples. M. Jülicher devrait dire nettement : l'eucharistie est née d'un quiproquo, — t le prouver.

Il ne sert de rien de nous dire que ce contresens 'est produit en un temps où la vie religieuse fut plus ntense que jamais et plus que jamais « fatalement » roductive d'intuitions, d'idéalisations et de légendes. 'historien n'aime pas que l'on fasse ainsi appel à la ubconscience de l'histoire. Il ne sert pas davantage 'insister sur l'impression profonde que dut faire a cène sur les disciples qui y avaient pris part, t de nous dire que, le maître disparu, cette pâque uprême devint « le plus inoubliable moment de la ie qu'ils avaient vécue avec lui[1] ». Car, si la cène 'est qu'une fraction de pain accompagnée d'une parabole, combien d'autres moments plus tragiques, lus inoubliables ou plus significatifs, dans la grande emaine et jusqu'au matin de Pâques ? Puis, la difficulté reste entière : pourquoi réitérer la cène ? et ourquoi cette signification « sacramentelle » attribuée désormais à la fraction du pain ?

1. Juelicher, p. 245-246.

*
* *

Avec M. Holtzmann, nous quittons le champ d paradoxes brillants et un peu simplifiés où no avaient entraînés MM. Spitta et Jülicher, pour r venir à une étude plus éclectique, plus approfond aussi, et qui s'efforce de tenir compte de toutes l données positives du problème.

M. Holtzmann part de cette donnée considér comme historiquement intacte que, à la cène, Jés a présenté à ses disciples le pain et le vin comm aliment, en exprimant qu'il y avait un rapport entr le pain et son corps, entre le vin et son sang, e exprimant plus particulièrement que son sang éta le sang de l'alliance. M. Holtzmann, ce disant, se ré fère au texte de Marc et de Mathieu, et il ajoute « D'autres points restant problématiques, voilà d moins un point certain[1] ».

Comment interpréter cette donnée ? Nous l'inter préterons, répond M. Holtzmann, en fonction d l'idée exprimée par les mots αἷμα τῆς διαθήκης et d texte de l'Exode où l'alliance de Iahvé et de so peuple est scellée par Moïse au moyen d'un rite d sang (*Exod.* XXIV, 3-8).

Ainsi, à la différence de M. Spitta et de M. Jüli cher aux yeux de qui chez Marc et Mathieu la men tion de l'alliance et du sang répandu pour beaucou doit être éliminée comme une interprétation tardive M. Holtzmann estime que cette mention est, au con traire, le centre certain de la pensée de Jésus.

1. HOLTZMANN, t. I, p. 296.

Nous croyons, comme M. Holtzmann, que l'idée d'alliance est historiquement essentielle à la signification que le Sauveur donnait à ses paroles. Mais nous ne croyons pas, pour autant, que le récit de l'Exode soit à lui seul la clé du récit des Synoptiques. Dans l'Exode, Moïse fait immoler des taureaux en sacrifice d'action de grâces; puis il prend une moitié du sang pour la répandre sur l'autel, et, après que le peuple a promis d'obéir au livre de l'alliance, Moïse répand la seconde moitié du sang sur le peuple, en disant : Voici le sang de l'alliance que Iahvé a faite avec vous! Or de toute cette liturgie, le Sauveur ne retient qu'une idée, celle de l'alliance scellée par le sang, et le reste est pour lui non avenu. Où M. Holtzmann, en effet, voit-il que les disciples reçoivent un livre de l'alliance et promettent d'en observer les lois? Et, de même, où M. Holtzmann voit-il que le peuple ait mangé les victimes du sacrifice offert par Moïse[1]? Dans l'Exode, le peuple ne mange pas la chair de la victime, — un holocauste, — il est seulement aspergé de son sang. Donc, le contenu du récit de la cène est, pour une part, tout autre que celui du récit de l'Exode.

Poursuivons : nous serons mieux d'accord avec M. Holtzmann quand, après avoir affirmé que le Christ voit dans le sang le sceau de l'alliance nouvelle, il affirme que le Christ annonce aussi la mort san-

1. Holtzmann, p. 297, fait état du ŷ 11 d'*Exode* xxiv : « Ils virent Dieu et ils mangèrent et burent ». Mais il y a là une méprise. Car ce n'est pas le peuple qui mange et boit, c'est Moïse, avec Aaron, Nadab, Abihu et les 70 anciens qui ont accompagné Moïse sur le sommet du Sinaï. Puis l'expression « ils mangèrent et burent » signifie que, ayant vu Dieu, ils ne moururent pas, et cela n'a rien à voir avec l'alliance et l'aspersion du sang, ni rien avec un repas sacrificiel.

glante qui va être la sienne. Peu avant la cène, au moment où, à Béthanie, chez Simon le lépreux, une femme a répandu un vase de parfum sur la tête de Jésus, Jésus a parlé de sa sépulture : ainsi, à propos du pain qu'il rompt, Jésus parle de son corps qui va être détruit, et associe l'image qu'il évoque de son corps, à l'image de son sang répandu[1]. Par là, il est vrai, M. Holtzmann revient malencontreusement à l'hypothèse d'une parabole, tout en retenant l'idée de la nouvelle alliance, et en subordonnant la parabole à l'idée. Et par là, aussi, M. Holtzmann compromet son interprétation fondamentale : car si Jésus a proclamé l'alliance en son sang — et donc par son corps, ajoutons-nous, — il n'y avait point lieu de parabole, et en introduire une à propos de la fraction du pain, c'est rendre suspecte la réalité de la proclamation de l'alliance[2].

Tenons-nous à l'unité d'affirmation du Christ : nouvelle alliance en son sang versé, le sang de son corps. Notons bien que M. Holtzmann dit « nouvelle alliance », et qu'il élimine du récit de la cène toute idée de sacrifice expiatoire. Il répond par là ou pense répondre aux difficultés que pourraient lui faire des critiques inquiets de surprendre dans le récit de la cène ce qu'ils appellent une empreinte paulinienne. Il concède que, dans le texte de saint Mathieu, les mots εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν peuvent être un produit de l'influence de saint Paul, encore que la chose ne soit

1. Holtzmann, p. 297.

2. La proclamation de l'alliance par le sang implique l'obligation de parler du corps. Car le sang du Christ ne peut être un sang versé que si son corps est au préalable frappé, rompu : de même, dans le récit de l'Exode, il n'y a du sang pour l'aspersion que parce que Moïse a immolé des taureaux sur l'autel.

pas hors de doute. Mais, poursuit-il, ces mots une fois mis à part, il ne reste exprimé par Marc et Mathieu que l'idée d'alliance; de même le récit de l'Exode n'exprimait que l'alliance, aucunement le pardon des péchés[1]. — Sans doute, répondons-nous, mais nous avons déjà relevé que le récit de l'Exode ne suffit pas à donner la signification intégrale de la cène, et M. Holtzmann lui-même a été amené à reconnaître dans la pensée du Christ à la cène une annonce de sa mort sanglante : alliance et mort donc sont connexes. Et n'est-ce pas ce que dit le Sauveur, quand, après avoir exprimé que son sang est le sang de l'alliance, il ajoute que ce sang est versé pour beaucoup, ou, en d'autres termes, que ce sang est une rançon? Que l'on supprime, si l'on veut, les mots εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, on aura toujours à définir l'alliance nouvelle procurée par Jésus, alliance qui, si elle est nouvelle, différera de l'ancienne, celle de l'Exode.

Nouvelle alliance scellée par le sang d'un Messie sacrifié, cette formule à laquelle s'arrête finalement M. Holtzmann ne laisse pas d'être profonde. Le mot d'alliance synthétisait la religion de Moïse : or Jésus annonce une alliance autre et nouvelle, donc il congédie l'ancienne et tout le mosaïsme légal, donc il inaugure un rapport nouveau entre ses disciples et Dieu, une alliance nouvelle et éternelle. Mais c'est l'alliance en son sang : car le Messie va à la mort et son heure est maintenant venue, il meurt en Messie et parce qu'il est Messie : il meurt avec la conscience que son sang en coulant

1. HOLTZMANN, p. 300.

scelle l'alliance [1]. Ainsi parle M. Holtzmann, en un développement qui gagnerait à être moins obscur, et où nous avons cherché vainement une claire expression de ce qu'était cette alliance définitive, éternelle, et l'expression de la part que Jésus avait dans la conclusion de cette alliance. Au Sinaï, Iahvé parle à Moïse et Moïse au peuple : il y a échange d'une promesse, il y a contrat, entre Iahvé et son peuple. A la cène, au contraire, Iahvé est silencieux, les disciples sont silencieux, le Christ seul parle : il proclame l'alliance en son sang, comme si l'alliance était la conséquence de l'effusion du sang, et non pas comme si le sang était le symbole de l'alliance. Il faut aller jusqu'au terme des prémisses posées par M. Holtzmann : oui, il y a une alliance nouvelle, mais elle n'est pas seulement et symboliquement scellée par le sang du Messie mourant, elle est procurée par le Messie mourant.

Nous voici bien loin des rites de l'Exode, par lesquels un peuple semi-nomade exprimait, le plus solennellement qu'il savait faire, le contrat qu'il passait avec Iahvé : nous sommes introduits par le Sauveur dans la perspective d'une pensée dont on voit combien elle s'harmonise avec celle du serviteur de Iahvé, dans Isaïe : « Il a porté nos souffrances, il s'est chargé de nos douleurs... Il a été blessé pour nos péchés, brisé pour nos iniquités. Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris... Il a plu à Iahvé de le briser par la souffrance..., après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché...,

1. HOLTZMANN, p. 303.

parce qu'il s'est livré lui-même à la mort, parce qu'il a porté les péchés de beaucoup d'hommes, et qu'il a intercédé pour les coupables [1]. »

Nous corrigerions ainsi, au moins dans la mesure où nous l'avons entendue, la théorie de M. Holtzmann; et corrigée ainsi, elle nous semblerait répondre mieux à ce que M. Holtzmann veut qu'ait été la pensée du Christ à la cène, « l'expression aussi simple que profonde qui termine la vie de Jésus et le monde de ses pensées », en même temps qu'elle rejoint immédiatement l'interprétation de Paul et de Luc [2].

Après cela, on comprend mal que M. Holtzmann nous dise en terminant que la cène et les paroles qui l'accompagnèrent furent, peut-être, un acte non prémédité, le fruit d'une « inspiration momentanée, mais irrésistible », de Jésus donnant à son dernier acte un caractère si inoubliable que ce dernier acte devait l'unir à ses disciples à jamais. Les mots « Faites ceci en mémoire de moi » n'ont peut-être pas été prononcés; mais il n'importe, car ils étaient une conséquence invincible [3]. Ici, on le voit, M. Holtzmann se retrouve aux prises avec la même difficulté que M. Jülicher et M. Spitta : si la pensée du Christ à la cène a été purement didactique, soit qu'il ait annoncé le festin messianique (Spitta), soit qu'il ait annoncé sa mort (Jülicher), soit qu'il ait proclamé une nouvelle alliance scellée par son sang (Holtzmann), pourquoi les disciples ont-ils réitéré la cène? comment la cène, qui n'était qu'un incident, s'est-elle trouvée être une institution?

1. *Is.* LIII, 4-12. Cf. Van Crombrugghe, p. 13-24.
2. Holtzmann, p. 303.
3. *Id.* p. 304.

M. Holtzmann a le mérite de n'avoir pas esquivé cette difficulté, et de n'avoir pas voulu se contenter de répondre que tout s'explique par l'usage des repas pris en commun par les premiers fidèles. La relation que l'on a voulu voir entre ces repas pris en commun et la fraction liturgique du pain, est une illusion, M. Holtzmann reconnaît lui-même qu'il ne faut pas trop en faire état [1]. La véritable réponse est, à ses yeux, dans ce fait que, en pratiquant la fraction du pain, les premiers disciples n'ont pas uniquement pensé à la cène, mais plutôt à l'épisode de la multiplication des pains : cet épisode était pour eux un tableau inoubliable d'un mouvement grandiose de charité provoqué par la parole et par l'exemple de Jésus; il était « dans un rapport si étroit avec le souvenir non moins saint de la dernière cène, que le souvenir de l'un éveillait le souvenir de l'autre, en sorte que le terme technique de fraction du pain désigna ensemble les deux épisodes par le trait saillant qui leur était commun [2] ».

Est-ce vraiment une réponse à la question posée? Où trouve-t-on exprimé ce rapprochement entre l'eucharistie et la multiplication des pains? Sans doute, dans les représentations figurées de l'eucharistie, dans les peintures chrétiennes du IIe siècle, du IIIe; mais ce symbolisme est une accommodation, pour ainsi dire, oratoire, esthétique, et qui n'a rien de primitif. La multiplication des pains est un fait de la vie du Sauveur qui n'a pas une portée plus grande que celle du fait de la tempête apaisée, ou du fait de la guérison du possédé de Gerasa, ou du fait

1. Holtzmann, p. 385.
2. *Id.* p. 386.

de la transfiguration, et tant d'autres. Donner à cet épisode la valeur d'un précepte ou d'une institution de charité, est purement arbitraire. Les premiers disciples, en pratiquant l'eucharistie du pain et du vin, en souvenir de la sainte cène, pensaient-ils aussi à l'épisode de la multiplication des pains? M. Holtzmann en est convaincu, mais il ne nous donne pas de motifs d'en être convaincu avec lui. Laissons donc là ces rapprochements ingénieux, mais sans fondement réel et sans portée. La cène se suffit à elle-même : si les premiers disciples l'ont réitérée telle qu'elle avait été célébrée par Jésus, c'est, sans aucun doute, que Jésus le leur avait donné ainsi à comprendre. Cette réitération est une donnée historique, qu'on ne peut éliminer, d'une reconstitution historique de la cène.

*
* *

M. Hoffmann a le mérite d'avoir vu le premier, à notre connaissance, que des interprétations comme celles de M. Jülicher, de M. Spitta, et, pouvons-nous ajouter, de M. Holtzmann, donnent à la dernière cène du Sauveur une signification telle, que cette cène n'a plus rien à voir avec l'eucharistie célébrée par les premières communautés chrétiennes. On ne saurait mieux dire. Mais M. Hoffmann, après avoir fait avec nous cette constatation, part allégrement de là pour conclure que, si paradoxale que puisse sembler la chose au point de vue traditionnel, on a ainsi la preuve que l'eucharistie s'est introduite dans les premières communautés chrétiennes sans aucune relation avec

la dernière cène du Sauveur : la fraction du pain pratiquée par les premiers chrétiens n'est pas seulement la première forme, mais l'origine même de l'eucharistie. Nous demandions comment on avait été amené à réitérer la dernière cène : M. Hoffmann nous répond que les premiers disciples n'ont justement pas réitéré la dernière cène [1].

Le paradoxe ainsi formulé ne manque pas d'éclat, il ne manque guère que de base. M. Hoffmann, en effet, s'engage à prouver que la fraction du pain pratiquée par les premières communautés était entièrement indépendante de la dernière cène. Tout repose sur le texte des Actes (II, 46), dans lequel M. Hoffmann croit trouver la trace de deux sortes de réunions en usage chez les convertis de la première heure : d'une part, des réunions « exotériques » qui se tiennent sous les regards du public, par exemple au Temple dans le « portique de Salomon », réunions de prière, de prédication, où libre cours est donné aux charismes de l'Esprit; d'autre part, des réunions « ésotériques » qui se tiennent dans l'intérieur des maisons chrétiennes, et où les fidèles rompent le pain et prennent leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, quotidiennement. « Il faut conclure de là que les chrétiens avaient des repas communs à caractère religieux », et que « ces repas communs religieux de la communauté primitive n'étaient rien de spécial, de frappant, et se distinguaient réellement à peine des repas ordinaires [2] ». Les juifs, en effet, n'avaient-ils pas donné un caractère religieux à leurs

1. Hoffmann, p. 94.
2. *Id.* p. 104.

as quotidiens, par la prière qui se faisait au
mmencement et à la fin de chaque repas? Ce qui
érenciait les repas communs des chrétiens de
x des juifs, la raison d'être de la joie candide des
étiens, c'était « la foi eschatologique qui remplis-
t leurs cœurs ». M. Hoffmann pénètre tous les
térismes! Réunis entre eux seuls, comme ils
aient seulement au moment du repas, les chré-
ıs, dit-il, trouvaient là l'occasion unique de se
mmuniquer les uns aux autres dans toute leur
veur leurs espérances. L'Esprit divin animait ces
nions : les « pneumatiques » s'épanchaient en
ères libres et neuves. Le Seigneur ressuscité,
endu, donnait à tous le sentiment de son invisible,
is vivante présence, et le brûlant désir de sa
ousie. « Et ainsi la sainte cène primitive, le repas
mmun spécifiquement chrétien, fut un repas de
ternité (*Brudermahl*) eschatologique. L'ordon-
ıce usuelle des repas juifs explique la forme de la
nte cène, qui est un repas réel, à caractère reli-
ux, mais non cultuel. Quant au contenu propre,
ant à la signification, quant à l'origine, en un mot,
la sainte cène, on en a la source dans la foi
hatologique des disciples et de la communauté
mitive [1] ».

On voit à ce simple exposé comment la théorie de
Hoffmann se décompose d'abord en deux postu-
s : valeur exceptionnelle attribuée à quelques mots
s Actes, de préférence à n'importe quel autre texte;
ractère exclusivement eschatologique de la foi des
rétiens de la première heure qui suit la passion du

[1] Hoffmann, p. 108.

Sauveur. Ces deux postulats posés, l'exégète tr
vaille sur les quelques mots des Actes que l'
connaît. Mais quelle systématisation? La fracti
du pain, cet acte de piété domestique qui diff
rencie le judéo-chrétien du juif, est-elle donc co
fondue par les Actes avec les simples repas? E
ces simples repas, que les chrétiens prennent av
joie, sont-ils donc tous des repas communs, e
comme dit M. Hoffmann, des « *religiöse Picknicks* »
Supposé que l'attente de la parousie soit l'essenti
du christianisme de la première heure, pourquoi cet
foi s'exprimerait-elle nécessairement par un rep
commun? Quel rapport voit-on entre le fait de ma
ger ensemble et le fait d'attendre le retour du Chris
M. Hoffmann écrit : « La foi eschatologique
Messie Jésus est la cause et le but du repas : on ve
attendre ensemble la parousie du Seigneur [1]. » A
compte, les premiers chrétiens auraient dû rest
éternellement à table.

M. Hoffmann, d'ailleurs, ne tient ce premier sta
que pour un stade dont la durée fut courte. Comm
le monde n'arrivait pas à sa fin, la réflexion chr
tienne se replia sur le souvenir du Christ, sur
mort, sur l'idée du Messie souffrant que l'Écritu
avait annoncé, sur l'annonce que le Christ lui-mêm
avait faite de sa passion. Non que le Christ e
annoncé, eût entrevu sa mort : mais l'idée que l'
se faisait maintenant de lui conduisait à penser qu
n'avait pas pu ne pas aller consciemment à la mo
La dernière cène devint ainsi le repas de l'adieu,
les traits qu'on en connaissait prirent une sign

1. HOFFMANN, p. 109.

cation symbolique : ils signifièrent l'annonce de la ort. Puis, « involontairement », on en vint à voir ne relation entre cette dernière cène de Jésus et les pas en commun que pratiquaient quotidiennement s fidèles : c'était si naturel qu'il faudrait s'étonner 'on ne l'eût pas vu. Chaque fois qu'on rompait le ain et qu'on se passait la coupe, dans le repas quoti- en, comment ne pas se souvenir du même geste fait r Jésus avec une pensée si haute? Ce souvenir fut un involontaire besoin de la communauté », écrit . Hoffmann [1]. Pour y mieux répondre, on prit habitude de se redire, à chaque repas en commun, récit de la dernière cène de Jésus, compris comme ne annonce de la mort. Et ce fut le second stade.

Mais l'idée que l'on avait de la personne et de œuvre du Christ grandissait toujours, et s'achemi- ait vers la christologie paulinienne et la christologie hannine. Le Christ était-il donc mort pour rien? était-il pas le serviteur de Iahvé, et sa mort était-elle pas expiatrice comme celle du serviteur e Iahvé? Dès avant Paul, fut formulé le « dogme rdinal du paulinisme », la rédemption par la mort Christ. Et donc, en annonçant sa mort par les roles de la dernière cène, le Christ avait dû annon- r la valeur rédemptrice de sa mort, plus encore, stituer un mémorial de cette mort rédemptrice. Le pas en commun des premiers fidèles ne serait plus acte spontané de foi eschatologique, ni un rappel dernier repas où Jésus avait annoncé sa mort ; il rait une institution par laquelle Jésus avait voulu ue ses fidèles lui rendissent grâce pour l'expiation

1. Hoffmann, p. 116.

qu'il leur avait procurée en mourant. Ce fut le tro
sième stade.

Paul allait maintenant approfondir cette pensée
amener un quatrième stade, qui ne serait d'ailleu
pas le dernier[1].

Cette théorie de M. Hoffmann est une schémat
sation de logicien qui ne repose sur aucune donn
de fait. Elle décrit la courbe d'une évolution : ma
les divers points de cette courbe sont imaginaire
Ainsi le premier point consiste à supposer au
fidèles de la première heure un état d'âme exclusiv
ment eschatologique : on ne pouvait alors ni mang
ni boire, sinon eschatologiquement ! Le second poi
consiste à supposer que cet état d'âme change
tend à devenir christologique. Du même coup
récit traditionnel de la cène — il existait don
— prend un aspect symbolique : le Christ e
supposé avoir annoncé sa mort. Et nous voici, p
un détour, ramenés à l'interprétation de M. Jüliche
Du même coup aussi, les repas que les fidèl
faisaient en commun sont rapprochés du rep
d'adieu de Jésus : pourquoi ce rapprochemen
M. Hoffmann, mis en demeure de motiver sa supp
sition, se borne à dire que ce rapprochement s'imp
sait. Mais ne nous a-t-on pas dit ailleurs que l'ass
milation avec la multiplication des pains s'imposa
tout autant? Nous sommes ici au nœud de la que
tion : comment en est-on venu à réitérer la dernièr
cène? M. Hoffmann a supposé que la fraction d
pain, pratiquée d'abord par les fidèles, n'est qu'u
repas, soit; mais à un moment donné ce repas e

1. Hoffmann, p. 122-123.

venu un rappel de la dernière cène, qui elle-même venait, dans l'évolution de la pensée chrétienne, le pas d'adieu du Christ : alors nous demandons, je dis pas à constater le fait de cette transformation rallèle (il faut y renoncer), mais à surprendre le otif de cette transformation, et M. Hoffmann nous pond que cette transformation fut involontaire, ontanée et si naturelle que l'on ne comprendrait s qu'elle ne se fût pas produite.

Curieux spécimen du pur irréalisme où se joue la rtuosité de certains exégètes ! Ils construisent indéiment, éperdument, sans matériaux ! L'histoire a s méthodes plus terre à terre.

VI

SAINT JEAN

Il fut un temps où les commentateurs catholiqu
étaient seuls à reconnaître une affirmation direc
de l'eucharistie dans les ℣ 51-58 du VI^e^ chapitre
l'évangile selon saint Jean : ils sont aujourd'hui bi
dépassés, puisque l'école critique retrouve, au moi
indirectement, l'eucharistie, non seulement dans
section 51-58, mais encore dans les sections 26-
et 41-50 de ce même chapitre[1]. M. Loisy a mêr
cru pouvoir renchérir sur l'école critique : il r
trouve l'eucharistie dans tout le chapitre VI, et il
retrouve encore au chapitre XIII, dans l'épisode
lavement des pieds! Nous pensons qu'il y a beauco
d'outrance en tout ceci et que la vérité est encore
côté des vieux commentateurs catholiques.

*
* *

M. Loisy[2] découvre d'abord l'eucharistie dans
miracle de la multiplication des pains, tel qu'il
présenté par saint Jean (VI, 1-15). Que le récit

1. HOLTZMANN, t. II, p. 499.
2. LOISY, *Le quatrième évangile* (Paris 1903), p. 420-432.

e miracle soit une donnée des Synoptiques, c'est ce ui n'est pas douteux. Sur ce thème intentionnelle- ient choisi, saint Jean va écrire « une méditation eligieuse », nous assure-t-on. Ne serait-ce pas, au ontraire, l'exégète qui va créer cette méditation re- gieuse comme faisaient jadis les allégoristes en uête de sens spirituels?

En réalité, les choses se présentent plus simple- ient. Une grande foule suivait Jésus. Pourquoi? arce qu'elle « voyait les miracles qu'il opérait sur s malades ». Ainsi commence le récit johannique, t il se termine par ces mots : « Les gens ayant vu e miracle que Jésus avait fait, disaient : Il est vrai- ient le prophète qui doit venir au monde. Mais Jé- us, sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le ire roi, se retira de nouveau sur la montagne, eul ». S'il est un fait que saint Jean ait voulu met- e en lumière, n'est-ce pas la « gloire » de Jésus, u sens du prologue même de l'Évangile : « Nous vons vu sa gloire, une gloire comme la gloire du ionogène venu du Père »? Les Juifs ne voient en ésus qu'un prophète à faire roi : Jésus se détourne eux. C'est la leçon que le quatrième évangile tire e l'incident, tandis que les Synoptiques rapportent incident sans en tirer aucune leçon.

On veut, au contraire, que cet incident prenne une ignification tout autre et devienne « une révéla- ion symbolique de la Loi nouvelle ». La multipli- ation des pains est la figure de la pâque chrétienne, a mort de Jésus commémorée dans l'eucharistie. ean ne dit-il pas : « Or, la pâque, jour de fête des uifs, était proche »? Jean symbolise en parlant insi... Non, répondons-nous, il ne symbolise pas :

il s'exprime tout uniment, comme il a fait déjà c
fera ailleurs. Au moment de raconter l'épisode de
vendeurs chassés du temple, Jean dit de même
« Or la pâque des Juifs était proche » (II, 13
Pareillement le récit de la dernière semaine début
par la formule : « Or la pâque des Juifs était pro
che » (XI, 55).

Puis, si vraiment la multiplication des pains es
un symbole de l'eucharistie, ne conviendrait-il pa
que l'évangéliste néglige tous les détails indifférent
à son but didactique et adapte à ce but tous ceu
qu'il retient? Pourquoi écrire : « Jésus dit : Faites
les asseoir. Il y avait dans ce lieu beaucoup d'her
bes »? Où est le symbolisme de ce trait? Voilà cin
mille hommes qui, sur l'ordre de Jésus, s'assoient e
s'assoient dans l'herbe, et cela n'a pas de signifi
cation profonde? — Un peu avant, André (pourquo
André?) dit : « Il y a ici un jeune garçon qui a cin
pains d'orge et deux poissons... » M. Loisy convien
que « le trait du jeune garçon avec ses pain
d'orge doit avoir, dans la pensée de l'évangéliste
une signification qui nous échappe ». Disons qu
l'interprétation symbolique éprouve ici un nouveau
déficit. Mais alors pourquoi écrire aussitôt après ce
aveu : « Dans la pensée de l'évangéliste [le jeun
garçon] semble représenter les ministres auxiliaire
de la cène eucharistique chez les premiers chré-
tiens »? — Jésus multiplie les pains, mais il multi-
plie aussi les poissons, que le jeune garçon avai
avec ses pains d'orge. Nous voulons qu'on nous dé-
voile le symbolisme de ces poissons, ce qu'ils figu-
rent dans cette allégorie du pain de vie. Il ne nou
suffit pas d'apprendre, dans une distinction qui sen

École, que le pain est « symbole principal » et le
oisson « symbole complémentaire » de la « nour-
ture de vie ». — Puis pourquoi cinq pains et deux
oissons? Quel symbolisme ces nombres recouvrent-
s? S'il reste, après le repas, douze corbeilles de pain,
est, nous assure-t-on, que les douze apôtres « se
ouvent désignés ainsi comme les dépositaires et les
stributeurs du pain de vie ». Mais il n'est pas resté
e poisson, parce qu'il était « plus conforme au
mbole de l'eucharistie que l'on parlât seulement
i pain dans la conclusion ». N'eût-il pas été plus
nforme à ce symbole qu'on ne parlât point de pois-
n du tout? Et s'il s'agit en tout ceci de l'eucharis-
e, il eût été plus conforme encore à ce symbolisme
ie mention fût faite du vin.

Un trait, un seul, peut avoir une valeur allégorique
ns le récit de la multiplication des pains. Jésus,
vant les yeux, voit une foule immense et il dit à
hilippe : « Où achèterons-nous des pains pour que
s gens aient à manger? » A quoi Philippe répond
ns avoir compris : « Deux cents deniers de pain ne
ffiraient pas pour que chacun en eût un peu ».
arc (VI, 37) prête une réponse pareille aux disci-
es : « Irons-nous donc acheter pour deux cents de-
ers de pain afin de leur donner à manger? »
ais, dans le quatrième évangile, la question de
sus est intentionnellement posée pour « éprouver »
hilippe, rappelant en cela le procédé de maïeutique
manifeste dans des entretiens comme celui de Ni-
dème ou de la Samaritaine. Nous avons là vrai-
ent une interprétation johannine d'un trait synop-
que, et ce trait ainsi interprété annonce bien le
iscours sur le pain de vie. Ce fil léger qui sert à

rattacher le discours sur le pain de vie à un épisod connu, est la seule trace de symbolisme qui se puiss signaler dans le récit de la multiplication des pains croyons-nous.

En trouverons-nous davantage ou seulement au tant dans le récit (16-21) du retour des disciples Capharnaüm après la multiplication des pains [1] ? Le disciples traversent le lac de Tibériade en barque Jésus marche sur les eaux. Ce fait, rapporté pa Marc (VI, 45-52) et par Mathieu (XIV, 22-33), sembl dans le quatrième évangile n'avoir guère l'intérê que d'une transition : saint Jean n'insiste pas sur l miracle de Jésus marchant sur la mer, mais il appui sur cette circonstance que, les disciples étant parti sans Jésus, Jésus se trouve les rejoindre proche d rivage opposé, pendant que la foule qu'il a nourri par la multiplication des pains le cherche. Car l'é vangéliste a intérêt à nous montrer la foule cherchan Jésus : à ce trait s'attachera le début du discour sur le pain de vie. M. Loisy veut que le miracle d Jésus marchant sur la mer soit ici « tout à point pou montrer le symbole de la rentrée du Fils de l'homm dans sa gloire éternelle, et des conditions de so immortalité ». Mais cette vue n'est pas dans la per spective actuelle de l'évangéliste. N'est-ce pas vrai ment chercher midi à quatorze heures que de s persuader que telle est la pensée cachée de l'évan géliste? Ajoutez que cette pensée cachée est double car elle va aussi à faire entendre que Jésus n'es pas soumis aux lois de la matière, soit l'étendue soit la pesanteur, et que par là on s'expliquera mieu

1. Loisy, p. 433-437.

qu'il parle peu après de donner sa chair en nourriture et son sang en breuvage... Rien ne montre mieux que ces subtilités arbitraires le péril du jeu qui consiste à découvrir dans les textes un sens autre que le sens littéral.

*
* *

Le discours de Jésus sur le pain de vie, est rattaché par l'évangéliste au récit de la multiplication des pains, car il est placé au lendemain de cette multiplication et il a pour auditoire la foule que Jésus a nourrie la veille et qui l'a rejoint maintenant à Capharnaüm. Mais tandis que le récit de la multiplication des pains était une donnée des Synoptiques, et pareillement le récit de la traversée miraculeuse, la leçon que Jésus va développer sur le pain de vie est propre à saint Jean. Cette leçon est amenée par « un artifice analogue à celui qui introduit la leçon sur la nouvelle naissance dans l'histoire de Nicodème, ou la leçon sur l'eau de vie dans l'histoire de la Samaritaine » : ici encore, « à propos d'une question commune, Jésus énonce un symbole que l'interlocuteur ne peut pas comprendre; il le développe jusqu'au bout, l'interlocuteur comprenant de moins en moins[1] ».

La foule demande à Jésus : « Maître, quand êtes-vous venu ici? » Jésus répond : « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous avez été rassasiés : travaillez en vue d'obtenir, non la nourri-

1. Loisy, p. 437-440.

ture qui périt, mais celle qui demeure pour la vie éternelle, et que le Fils de l'homme vous donnera » (25-27).

Nous pouvons négliger les paroles soit de la foule, soit de Jésus, qui suivent (28-30), pour cette raison que l'enchaînement du dialogue n'est pas ce que l'évangéliste cherche avant tout à rendre, et que les digressions ne lui paraissent pas interdites, pourvu qu'elles le ramènent à parler de son sujet, le pain de vie. La foule ayant rappelé à Jésus la manne donnée au peuple dans le désert, Jésus reprend : « Moïse ne vous a pas donné le vrai pain du ciel; c'est mon père qui vous donne le vrai pain du ciel; le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (31-33). Il est clair, ajoute M. Loisy, « il est clair pour le lecteur du quatrième évangile, que Jésus parle de lui-même [1] ».

Jésus, en effet, poursuit aussitôt : « Je suis le pain de vie : celui qui vient à moi n'aura pas faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (VI, 35). En des termes semblables Jésus avait parlé à la Samaritaine de l'eau vive. La Samaritaine, en effet, avait dit à Jésus : « Es-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné ce puits, qui a bu de son eau, lui et ses fils et ses troupeaux? » comme la foule dit ici à Jésus : « Nos pères ont mangé la manne dans le désert », sous-entendant : Es-tu plus grand que Moïse, qui nous a obtenu de Dieu cette manne? Jésus répond à la Samaritaine : « Quiconque boit de cette eau » du puits de Jacob « aura soif encore; mais quiconque boit de l'eau que je lui donnerai,

1. Loisy, p. 440-447.

n'aura plus soif pour l'éternité ». Le thème de l'entretien avec la Samaritaine et le thème du discours à la foule de Capharnaüm sont, jusqu'ici, identiques [1]. Pas plus dans le premier que dans le second il n'est question de l'eucharistie. M. Loisy le reconnaît avec bonne grâce : « La pensée de l'eucharistie, écrit-il, n'est pas au premier plan dans cette partie du discours [2]. »

Mais, ajoute-t-il aussitôt, elle serait présente à l'esprit de l'auteur, « étant comprise dans la communion divine qui se réalise par le Christ au sein de l'humanité ». Heureux les interprètes d'aujourd'hui à qui Dieu continue le charisme du discernement des esprits, jusque-là qu'ils entendent ce que l'écrivain sacré n'exprime pas! Le thème indiqué plus que développé dans l'entretien avec la Samaritaine, le thème repris et developpé dans le discours à la foule de Capharnaüm, est, à tous les plans qu'on voudra, un même thème, celui de la foi au Christ présent. L'évangéliste l'indique avec une clarté parfaite, quand il écrit : « L'œuvre de Dieu c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé » (VI, 29). Et encore : « Celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (35). Et enfin : « La volonté de mon père est que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle » (40). Le Fils est descendu du ciel pour être vu : les hommes le verront et croiront en lui, mais non tous les hommes, car c'est le reproche même que Jésus adresse à la foule de Capharnaüm : « Je vous

1. Maldonat, *Comment.* (Lyon 1612), p. 1488 A et 1497 A B, après saint Augustin, a indiqué ce rapprochement, qui s'impose, entre le discours sur le pain de la vie et l'entretien avec la Samaritaine sur l'eau de la vie.
2. Loisy, p. 445.

l'ai dit, vous m'avez vu, et vous ne croyez point » (36). Discerner le Fils de l'homme, puis croire en lui, c'est avoir la vie qui, en ce sens, n'est pas distincte de la foi. Point n'est question de « communion divine réalisée par le Christ au sein de l'humanité ». Tout le développement est enfermé dans une antithèse : le pain matériel et le pain spirituel. La foule a été nourrie hier du pain matériel : que ne comprend-elle que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de la foi que Jésus apporte du ciel?

*
* *

Nous voici à la quatrième section (VI, 41-51) sans avoir encore entrevu l'eucharistie [1], qui cependant, assure-t-on, serait dans tout le chapitre VI la préoccupation dominante de l'évangéliste.

Les Juifs murmurent contre Jésus parce qu'il a dit : « Je suis le pain descendu du ciel ». Cette parole, par laquelle le Sauveur affirmait sa divine genèse, a été comprise ainsi par la foule, et de là l'objection qu'elle oppose aussitôt : « N'est-ce pas là Jésus, fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère? Comment donc, dit-il : Je suis descendu du ciel » (42)?

Le Sauveur ne répond pas à ces murmures, sinon par une affirmation du rapport unique qui fait qu'il « est de Dieu », et par l'affirmation renouvelée que la foi donne la vie : « Celui qui croit a la vie éternelle ». Mais il poursuit : « Je suis le pain de vie; vos

1. T. CALMES, *L'évangile selon saint Jean* (Paris 1904), p. 242-251, interprète comme nous cette première partie du discours sur le pain de vie. Il ne retrouve l'eucharistie que dans les ŷ 51-59.

pères ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts ; voici le pain qui descend du ciel, afin que celui qui en mange ne meure pas. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel » (48-51ª).

La foi étant une vie, s'entretient, comme la vie s'entretient, par deux aliments essentiels, l'eau et le pain. Le dialogue avec la Samaritaine a exprimé le symbolisme de l'eau : le discours actuel exprime le symbolisme du pain. Au puits de Jacob s'oppose maintenant la manne de Moïse. Les fidèles du Christ mangeront le pain descendu du ciel : ils croiront que Jésus est venu du Père, et cette foi leur assurera la vie éternelle. En ces ℣ 50-51ª, la pensée est identique à celle qu'exprimait, dans la section précédente, le ℣ 40 : « La volonté de mon Père est que quiconque voit le fils et croit en lui, ait la vie éternelle ». On doit dire, avec M. Loisy, que, dans tout ce développement, le Sauveur n'oppose au murmure des Juifs qu'une assertion plus nette de ce qu'il a dit pour commencer : « Au point de vue didactique, il s'agit de signifier, par le symbole du pain vivant, la mission du Christ et le salut [1]. » Et nous continuons à ne retrouver aucune allusion à l'eucharistie.

C'est ici que le pain, qui n'a été encore que le symbole de la foi, en vient, par une association imprévue, à désigner un objet nouveau. « Quiconque, dit le Sauveur, mange de ce pain », — quiconque croit, — « vivra éternellement ». Et, sans autre transition : « *Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde* » (51ᵇ).

Pour la première fois le mot « chair » est pro-

1. Loisy, p. 448.

noncé. Comment, nous dit-on, l'eucharistie pourrait-elle être plus clairement désignée? Comment la chair « devient-elle, en tant que chair, un aliment pour le croyant, si ce n'est dans l'eucharistie [1] »? Cependant, à y regarder de plus près, les deux parties dont se compose le ℣ 51 doivent être disjointes davantage. Dans la première partie le pain *est :* ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν..., ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσει κτλ. Dans la seconde partie le pain *sera donné :* ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Et alors on voit mieux que le Sauveur affirme une fois encore ce qu'il est, savoir le pain descendu du ciel, et le pain vivant, non plus seulement le pain de vie; mais pour la première fois, le Sauveur annonce qu'il donnera ce pain vivant qu'il est, pour la vie du monde [2]. Nous sommes à un tournant du discours du Sauveur.

L'affirmation imprévue qui se découvre, c'est que le Sauveur donnera sa chair pour la vie du monde. Prise dans sa signification directe, cette affirmation est l'annonce de la mort rédemptrice du Christ. Cette affirmation a la même signification que le discours où Jésus, se comparant au bon pasteur, dit qu'il donne, comme le bon pasteur, sa vie pour ses brebis : « Le Père m'aime, parce que je donne ma vie... Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même [3] ».

1. Loisy, p. 454.

2. Maldonat, p. 1517 A, rappelle que certains Pères grecs écrivent : ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ κτλ. Et il ajoute : « Secundo loco quid significet verbum *dabo*, minus compertum est. Qua in re non magnopere repugnabo iis, qui ad crucem referunt, in quibus Cyrillus et Euthymius est, ut sit sensus, *panis, quem ego dabo ad manducandum*, est, illa ipsa caro mea, quam in mortem pro mundi vita daturus sum... » Mais, en réalité, il n'y a pas deux fois δώσω, et toute la proposition, pensons-nous, doit s'entendre de la croix.

3. *Jo.* x, 11, 17, 18.

M. Loisy a écrit : « L'idée de la passion et celle de l'eucharistie sont aussi étroitement associées dans le quatrième évangile que dans saint Paul et dans les relations synoptiques de la dernière cène, quoique Jean ne présente pas la mort du Christ comme un sacrifice expiatoire [1] ». On a raison de parler ici de l'idée de la passion, car c'est bien réellement cette idée qu'exprime l'affirmation : « *Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde* ». Dès là que la chair est donnée pour la vie du monde — de même que le Christ dit, à la cène, selon saint Luc : « *Ceci est ma chair donnée pour vous* », — ce don n'est-il pas une rançon? Il n'importe pas à notre enquête. Mais nous croyons pouvoir dire que, seule, l'idée de la passion est ici affirmée [2], l'idée de l'eucharistie ne lui est pas encore associée.

Mais cette affirmation de « *la chair donnée pour la vie du monde* » rappelle assez clairement les paroles de la dernière cène, pour que Jésus réponde à l'étonnement que ces derniers mots causent aux Juifs, — « comment peut-il nous donner sa chair à manger ? » — par une affirmation plus capable encore de les déconcerter, l'affirmation de l'eucharistie.

*
* *

Nous y voici, en effet, mais seulement enfin (52-56) :

1. Loisy, p. 455. M. Holtzmann, t. II, p. 507, avait dit déjà : « Der Gedanke an den Tod ist nur VI, 51 (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς entsprechend der Formel τὸ ὑπὲρ ὑμῶν *I Cor.* XI, 54) gestreift. »

2. Le P. Calmes écrit sur ℣ 51ᵇ : « Dans cette phrase se trouvent confondues la prédiction de la Passion et la promesse du pain eucharistique » (p. 252). Je crois, au contraire, que la prédiction de la Passion est seule exprimée sans équivoque. Mais la difficulté n'est pas niable. Pour l'interprétation des ℣ 53-56 je redeviens pleinement d'accord avec le P. Calmes.

les termes dont se sert l'évangéliste, ne sont plus les mêmes : il parle, non plus du pain, non plus même de la chair, mais de la chair et du sang. Le symbolisme du pain est dépassé, et un symbolisme, si on peut encore se servir de ce mot, est introduit, dont la signification est claire, du moins pour nous : « La mention du sang ne se comprend que par rapport à l'eucharistie, et le quatrième évangile rencontre ici saint Paul [1] ». Il rencontre tout autant les Synoptiques.

Le Sauveur, en effet, dit aux Juifs : « *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous* » (53). Les Juifs s'étaient scandalisés de ce que Jésus parlât de « donner sa chair pour la vie du monde » (51) : Jésus redouble son affirmation, Jésus surenchérit, Jésus proclame le précepte de manger la chair et de boire le sang du Fils de l'homme. « *Car,* poursuit-il, *ma chair est une vraie nourriture, et mon sang un vrai breuvage* » (55). Ces affirmations sont formulées sans autre préparation, sans autre explication [2], et ainsi on comprend qu'elles s'adressent surtout aux fidèles contemporains du quatrième évangile, que le langage liturgique a familiarisés de longue date avec ces hardies expressions. Elles se peuvent entendre comme un écho de la parole :

1. Loisy, p. 460 (Cf. *I Cor.* xi, 23-29).

2. On n'insiste pas assez sur ce fait, que l'évangéliste affirme le mystère sans en proposer aucune explication. M. Holtzmann dogmatise, à sa manière, quand il affirme que les explications « liturgiques » φαγεῖν τὴν σάρκα et πιεῖν τὸ αἷμα Χριστοῦ ne sont susceptibles que d'une « pneumatisches Verstandniss ». En réalité l'évangéliste ne propose aucune « Verstandniss ». Et M. Holtzmann est bien plus dans le vrai, quand il ajoute immédiatement : « Das Mysterium selbst bleibt zwar im Dunkeln. » *Op. cit.*, t. II, p. 507.

« Prenez, mangez, ceci est mon corps; prenez, buvez, ceci est mon sang ». Le quatrième évangile donne-t-il là à l'enseignement du Sauveur une expression longuement réfléchie par l'évangéliste et adaptée par lui à un état de conscience chrétienne autrement mûri que ne pouvait l'être celui de la foule juive de Capharnaüm? Du moins, on pousse cette hypothèse à la limite, quand on veut voir dans ces affirmations « une triomphante apologie contre les fausses idées et les grossières objections des juifs ou des païens » sur le sujet de l'eucharistie [1]. C'est là une exagération manifeste. Car combien l'évangéliste aurait mal calculé son apologie en se servant des expressions dont il se sert? N'eût-il pas, tout au contraire de son intention, justifié par sa terminologie toutes les fausses idées et les plus grossières objections? Le plus qu'on puisse dire, c'est que l'évangéliste fait allusion aux paroles de l'institution de la cène, telles que Paul et les Synoptiques les ont recueillies, et que nul témoignage plus que le sien ne confirme le réalisme des paroles de l'institution.

Jusqu'ici saint Jean, au sujet de l'eucharistie, n'a rien exprimé de plus que n'exprimaient les Synoptiques. Mais, s'il parle de l'eucharistie, ne perdons pas de vue que ce développement sur l'eucharistie est subordonné au développement plus général du pain de vie, du pain symbole de la foi vivifiante. Il en est, en quelque sorte, un argument par analogie,

1. Loisy, p. 354. Holtzmann, t. II, p. 502. Allusion aux θυέστεια δεῖπνα ; M. Holtzmann fait remonter cette calomnie au début du IIe siècle; il ne faut pas oublier qu'elle n'a pas d'attestation antérieure à saint Justin.

Le thème principal (26-51) du discours est la foi vivifiante ou le pain de vie. Les deux thèmes subordonnés sont comme deux confirmations *a potiori* du thème principal : 1° la chair du Christ donnée pour la vie du monde (51ᵇ), et 2° l'eucharistie vie du chrétien (53-56). Parce que le thème de l'eucharistie est subordonné au thème de la foi pain de vie, l'évangéliste exprime que l'eucharistie produit le même effet que la foi; elle donne la vie, plus exactement, elle fait surabonder la vie. La « vie » s'entend de la vie spirituelle, dont c'est l'effet de l'eucharistie, non pas de la produire, mais de l'entretenir et de la parfaire. Et, pour autant que cette « vie » est identique, à nos yeux, avec la grâce sanctifiante, on peut dire d'elle qu'elle est une participation de la vie divine. « *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour* » (54).

Par ces affirmations nouvelles, le quatrième évangile aura exprimé de l'eucharistie son effet spirituel, son dynamisme, si on peut employer ce terme dans ce sens. « Son point de vue, a-t-on dit, s'accuse nettement dans les paroles : Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle [1] ». Ces paroles sont une sorte de commentaire des paroles de l'institution, elles sont destinées à avoir sur la pensée théologique à venir une influence profonde. Les Pères, a-t-on dit justement, « les Pères, qui, depuis Ignace d'Antioche, ont vu dans la communion eucharistique un gage de résurrection glorieuse, sont tout à fait dans la tradition johannique [2] ».

1. Loisy, p. 461.
2. *Id.* p. 454. Cf. Maldonat, p. 1515 B.

On peut, il est vrai, être dans une tradition, même quand on la fausse : prises au pied de la lettre, les paroles de l'évangile (54 et 56) pourraient faire croire que la chair et le sang du Christ sont le principe même de la vie éternelle et la condition de la résurrection glorieuse : et il est sûr que quelques écrivains ecclésiastiques l'entendront ainsi. M. Loisy veut que l'évangéliste « attribue au corps du Christ, glorifié par la résurrection, une efficacité vivifiante qui se manifestera lorsque les fidèles eux-mêmes ressusciteront... On dirait que cette résurrection ne fera que mettre en activité les forces que la communion au corps et au sang du Sauveur a déposées dans l'homme pour la transformation finale de son être [1] ». Sans doute, mais le Sauveur n'avait-il pas dit plus haut : « Celui qui croit a la vie éternelle » (47)? N'avait-il pas assuré que la volonté du Père était que « quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle », et que le Fils « le ressuscite au dernier jour » (40)? Donc pas ne serait besoin de manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme pour avoir la vie éternelle et pour être ressuscité au dernier jour, s'il suffit de croire en lui pour s'assurer la vie et la résurrection.

Peut-être la solution de cette contradiction est-elle dans le compte que l'on tiendra des difficultés que les Juifs — et aussi bien les adversaires que le quatrième évangile a en vue — opposeront à l'affirmation du Sauveur : « *Ma chair est une vraie nourriture, et mon sang est un vrai breuvage* » (55). Manger la chair, boire le sang du Fils de l'homme,

1. Loisy, p. 461.

qui pourrait accepter pareil paradoxe ou pareille horreur? Le Sauveur répond : La foi au Fils de l'homme va cependant jusque-là. Voilà pourquoi celui qui mange ma chair et boit mon sang, celui-là a vraiment la foi, celui-là a donc la vie; il est à moi et je le ressusciterai au dernier jour; il est à moi, « il demeure en moi et moi en lui » (56). Qui pourrait nous séparer désormais? Ainsi manger la chair du Fils de l'homme et boire son sang, est la consommation de la foi, et partant la plénitude de la vie.

On fait dire à l'évangéliste ce qu'il ne dit pas, pensons-nous, quand on entend de l'eucharistie éminemment, ce qui est d'abord l'effet de la foi. Le rapport habituel qui s'établit entre Jésus et ses fidèles est une participation à la vie que Jésus apporte au monde. Cette vie a sa source et son expression dans la foi par laquelle le fidèle adhère à Jésus. Et cette foi a « son point culminant » dans l'eucharistie, qui est, sous un de ses aspects, un suprême acte de foi, puisqu'elle est l'acte de foi à Jésus donnant sa propre chair pour la vie du monde sur la croix. La communion est considérée ici par saint Jean comme une manifestation de la foi du fidèle. Voilà pourquoi il lui reconnaît une efficacité qui ne diffère pas de l'efficacité de la foi. Saint Jean n'a rien dit de plus.

Ainsi, par ce qui est affirmé de l'eucharistie, se confirme le thème principal du discours sur le pain de vie, qui est la vie par la foi au Christ : « Le Père qui est vivant, m'a envoyé, et je vis par le Père : ainsi celui qui me mange », — non pas seulement comme chair et sang, mais comme pain de vie, —

« vivra par moi » (57). Car le Père a la vie en lui-même et il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même (*Jo.* v, 26), et le Fils est venu pour que « les brebis aient la vie et qu'elles soient dans l'abondance » (x, 10). Cette communication de la vie est symbolisée pas l'inhabitation du Père et du Fils dans le croyant : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera : nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui » (XIV, 23). La vivification des élus de Dieu est la raison d'être de l'incarnation du Logos. La fin du discours sur le pain de vie rejoint ainsi le prologue du quatrième évangile : elle n'a plus en vue que l'action vivifiante du Christ inconditionnée et en soi.

Le discours s'achève par une parole qui le résume tout entier et qui en est comme le Leitmotiv : « C'est ici le pain qui est descendu du ciel; ce n'est pas comme la manne, que vos pères ont mangée, après quoi ils sont morts : celui qui mange ce pain vivra éternellement » (58).

*
* *

La sixième section du chapitre VI (60-71) est l'épilogue du discours sur le pain de vie. Les disciples — il n'est plus question de la foule — se divisent : « Cette parole est dure, qui peut l'écouter? » disent plusieurs. A quoi Jésus répond : « Cela vous scandalise? Et si vous voyez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant? »

Le scandale des disciples est provoqué soit par les dernières paroles du discours, soit par l'ensemble

même du discours : Jésus a manifesté l'antithèse de la loi de Moïse et de l'Évangile, de la manne et du pain : la manne ou la Loi n'a pas préservé les Israélites de la mort, tandis que le pain descendu du ciel donnera la vie éternelle. L'image du pain descendu du ciel, l'idée de Jésus venu du Père et vivant par le Père, est, bien plutôt que le précepte de manger la chair du fils de l'homme, ce qui constitue pour les disciples la « parole dure [1] ». Le Sauveur leur répond directement : Que direz-vous « si vous voyez le Fils de l'homme monter où il était auparavant » ? L'eucharistie a été si peu la préoccupation perpétuelle du discours sur le pain de vie, que la pensée des auditeurs est tout entière attachée à une objection, la même que les Juifs faisaient au début du discours : « Les Juifs murmuraient, parce qu'il avait dit : Je suis le pain vivant qui suis descendu du ciel » (41). Les disciples murmurent à leur tour comme les Juifs. Et Jésus leur reproche leur manque d'intelligence et de foi, comme il le reprochera bientôt aux Pharisiens, quand il dira : « Je sais d'où je suis venu et où je vais, mais vous, vous ne savez d'où je viens ni où je vais : vous jugez selon la chair » (VIII, 14-15). Dans le même sens, le Sauveur dit aux disciples incrédules : « C'est l'esprit qui vivifie », et cet esprit vous manque : vous êtes donc charnels, comme les Juifs, vous ne pouvez comprendre mes paroles : « la chair ne sert de rien, les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie ».

1. MALDONAT, p. 1536 D : « Malim ad totam Christi superiorem disputationem referre. »

Fidèle jusqu'au bout à retrouver l'eucharistie dans
discours sur le pain de vie aussi bien que dans
pilogue de ce discours, M. Loisy suppose que les
sciples ont été choqués par « l'idée de manger la
air et de boire le sang de Jésus [1] ». Il néglige d'ob-
rver que l'évangéliste ne rattache pas le murmure
s disciples à cette idée déterminée, et que la ré-
nse de Jésus répond à une objection différente :
ue direz-vous « si vous voyez le Fils de l'homme
nter où il était auparavant », est la réplique di-
cte à l'objection de ceux qui se choquent qu'il soit
pain descendu du ciel.

Or, dès que la réplique de Jésus témoigne que
ucharistie n'est plus le sujet de l'entretien, pour-
oi appliquer à l'eucharistie la parole : « *C'est l'es-
it qui vivifie, la chair ne sert de rien* » etc.?
Loisy ne veut pas qu'on interprète cette parole
près celle de saint Paul (*II Cor.* III, 6) sur la
tre qui tue et sur l'esprit qui vivifie; nous esti-
ons, comme lui, que « le texte de Paul ne fait pas
pour l'interprétation de Jean », et qu'il convient
xpliquer ce passage d'après le sens ordinaire
s mots « esprit » et « vie » dans le quatrième
angile [2].

Jésus donc dit à ses disciples : Vous ne me compre-
z pas, parce que vous raisonnez en hommes char-
ls sur des paroles qui sont esprit et vie [3]. N'est-ce

. Loisy, p. 467.
. *Id.* p. 470.
. Maldonat, p. 1541, a longuement et solidement motivé le sens
nous adoptons là. Il est vrai que Maldonat ajoute après cela :
ideo tamen nonnullis postea Catholicis [hanc sententiam] displi-
sse, quibus, etsi nihil me eorum rationes movent, pertinaciter re-

pas le sens de tout l'épilogue du discours? Non, d
M. Loisy : le Sauveur ne pense qu'à un point part
culier du discours, la chair qui devient un aliment,
le Sauveur donne l'explication de cette énigme,
c'en est une pour le lecteur de l'évangile, explicatio
que l'on formule ainsi : « L'objet dont il vient d'êt
parlé » — la chair — « est quelque chose de spiritu
et de vivant, où il ne faut pas voir que de la chair,
l'on ne doit, au contraire, voir la chair que dans l'esp
et dans la vie [1] ». En vérité, pouvons-nous dire,
c'est là une explication, on ne voit pas en quoi el
diffère d'une énigme. Et M. Loisy veut bien en co
venir, quand il ajoute aussitôt : « Un supplémen
d'explication ne serait pas inutile ».

M. Loisy a très bien vu que l'auteur du quatrièm
évangile « n'a pas regardé comme de purs symbol
le baptême et l'eucharistie ». Mais M. Loisy deva
aboutir, parce qu'il avait cru retrouver partout l'e
charistie dans ce chapitre VI, à concevoir l'euchari
comme une « action de l'esprit ». Dans le baptêm
l'action de l'esprit « a le caractère de régénératio
infusion de vie nouvelle et supérieure ». Dans l'e
charistie, l'action de l'esprit « a le caractère de n
trition, de participation réitérée au principe même
la vie surnaturelle ». La communion eucharistique u
Jésus glorifié à tous les siens « en lui dans un mêm
esprit, une même vie, qui sortent de lui, qui atteigne
le fidèle à travers le symbole extérieur et l'ac
sensible [2] ». Le mystère de la nature de la chair

pugnare nolo. » Comme nous n'avons pas les mêmes raisons q
Maldonat de déférer à ces répugnances, l'interprétation qu'il ten
pour bonne, nous paraît pouvoir être maintenue.

1. Loisy, p. 470.

2. *Id.* p. 471.

u sang, dans l'eucharistie, mystère que l'évangéste a laissé dans l'ombre, est violemment tiré au lair par M. Loisy. « Le Christ est tout esprit, même ans sa chair que nous mangeons, dans son sang ue nous buvons... Par les symboles apparents de la hair et du sang », savoir le pain et le vin, « dans a réalité invisible de la chair et du sang, nous comunions à Jésus tout esprit, toute vie, osons dire out Dieu [1] ».

Ainsi s'exprime M. Loisy, tout en reconnaissant ue, « si cette conception est au fond du discours de Jésus], elle n'est pas à la surface ». Nous pensons, uant à nous, qu'elle n'est pas plus au fond qu'à a surface, parce qu'il n'y a, jusque dans les quelues versets qui ont directement trait à l'eucharistie, ucune théorie de l'eucharistie, et rien de plus que affirmation du « sacrement » de la chair et du sang u Fils de l'homme, et de l'accroissement de « vie » u'il produit dans le croyant.

*
* *

Une fois abattue la poussière de symbolisme souevée ainsi autour de l'évangile de saint Jean, on découvre, en effet, que l'apôtre a bien peu parlé de 'eucharistie, puisque, en dernière analyse, il n'y fait llusion que dans les ℣ 53-56 :

[53] *En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous.*

1. Loisy, p. 472.

[54] *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour.*

[55] *Car ma chair est une vraie nourriture, et mon sang un vrai breuvage.*

[56] *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.*

Saint Jean présente le Sauveur comme le pain vivant descendu du ciel, et c'est bien là l'idée centrale du discours de Jésus sur le pain de vie, comme aussi bien celle du quatrième évangile entier. Le discours sur le pain de vie est ainsi avant tout christologique.

Mais parce qu'il est christologique, on comprend que l'idée du salut du monde par le sacrifice de la chair du Christ y trouve sa place (℣ 51ᵇ). Et puisque cette idée y a été exprimée, on comprend qu'une claire allusion puisse être faite ensuite à l'eucharistie, qui est un mémorial de ce sacrifice sanglant rédempteur, une participation à la vertu de ce sacrifice, et donc de l'incarnation.

L'allusion à l'eucharistie revêt des expressions où l'on reconnaît vite les mots mêmes de l'institution, telle que la rapportent les Synoptiques et saint Paul : *Mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang,* autant dire : *Ma chair est une vraie nourriture, mon sang est un vrai breuvage, on mange ma chair, on boit mon sang.* La pensée est identique comme les vocables. Ce qui est propre à saint Jean, c'est l'affirmation de la vie donnée par l'eucharistie, affirmation qui est la même, semble-t-il bien, que la promesse faite par le Christ de demeurer en celui qui mange sa chair.

Ces affirmations johannines donneront lieu à bien

des contresens, parce que la signification en est subtile, obscure, et que, en exprimant un effet de l'eucharistie, elles expriment tout de même un effet de l'incarnation [1].

1. Pour les chapitres qui suivent, je n'ai eu qu'au moment où je corrigeais mes épreuves le livre de A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der h. Eucharistie, nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit* (Wien 1905). — Ceci soit dit pour a première édition de mon livre (1905).

VII

ÉPILOGUE AU NOUVEAU TESTAMENT : LA DIDACHÉ ET LES ÉPITRES IGNATIENNES

La cène, célébrée par Jésus le jeudi soir veille d sa mort, était un repas, le repas de la veille d Pâques : l'acte chrétien constitué par la fraction d pain et la participation au calice du vin, était formellement, un repas aussi. Et en tant que te il ne pouvait point, au début, ne pas être entour des formes religieuses par lesquelles tout repas jui s'ouvrait et se fermait. Son nom même d'eucha ristie implique qu'il s'accompagnait d'une action d grâce à Dieu, sur le modèle des bénédictions qu dans les repas juifs on prononçait sur le pain, su le vin, sur le sel... Ne soyons donc pas surpris qu l'eucharistie ait eu, à l'origine, toutes les apparen ces rituelles d'un repas juif, très simplifié [1].

Mais de là à faire de l'eucharistie primitive u repas, rien qu'un repas, et à voir dans ce repas u acte de communauté, rien de plus, si bien que, a

1. Voyez v. d. Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete* (Leipzi 1905), p. 5-17. E. Hennecke, *Handbuch zu den N. T. Apokryphen* (Tübin gen 1904), p. 269.

second siècle seulement et au temps de saint Justin, a foi aurait enrichi la signification de ce repas et pris e pain pour la chair du Christ, au lieu d'y voir simplement son corps mystique qui est la communauté[1], — il y a un abîme. C'est ce que la *Didaché* et saint Ignace nous aideront à montrer.

*
* *

Nul n'ignore que la découverte en 1883 de la *Didaché* a jeté une vive lumière sur la liturgie ecclésiastique à la fin du premier siècle. La *Didaché,* en effet, parle fort explicitement de la « liturgie » qui est confiée « aux épiscopes et aux diacres ». Elle parle du baptême et donne par deux fois, à ce propos, la formule « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Puis, et sur le même plan que le baptême, elle pose l'eucharistie, ce qui fait dire à M. Andersen : « En tant que cette *eucharistie* est ainsi placée à côté du baptême, elle répond au deuxième sacrement des temps postérieurs, mais elle n'est en rien une cène. » Nous allons voir, au contraire, qu'elle est surtout cela.

Le jour du Seigneur, lisons-nous dans la *Didaché,* les fidèles se réuniront pour rompre le pain et rendre grâce[2].

Cette mention du dimanche ou jour du Seigneur n'a rien qui nous doive surprendre, puisque saint Paul (*I Cor.* XVI, 2) déjà signalait le lendemain du sabbat comme le jour où les fidèles de Corinthe te-

1. A. Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus* (Giessen 1904), p. 60.
2. *Didach.* XIV, 1.

naient leur réunion religieuse. De même, l'auteur des Actes (xx, 7) montre les fidèles de Troas se réunissant pour rompre le pain le premier jour des sabbats. L'Apocalypse sera, en dehors de la *Didaché,* le texte où pour la première fois, apparaîtra le terme de κυριακὴ ἡμέρα[1]. Les chrétiens avaient donné le nom de leur Seigneur au premier jour de la semaine, comme les Romains appelaient σεβαστή le premier jour du mois et le consacraient à l'Empereur.

Le jour du Seigneur, poursuit la *Didaché,* les fidèles se réunissent (συναχθέντες). Le terme même est celui que la langue ecclésiastique consacrera pour désigner les réunions liturgiques (σύναξις). La réunion du dimanche n'est pas destinée à des entretiens comme ceux que recommande la *Didaché,* quand elle conseille au chrétien de « rechercher chaque jour le visage des saints » pour s'édifier de leurs paroles, parce que là où il est parlé du Seigneur, là est le Seigneur, et parce qu'il importe de se souvenir sans cesse de la parole de Dieu[2]. Le texte qui nous occupe est d'une inspiration plus précisante. « *Le [jour] seigneurial du Seigneur vous étant réunis, rompez le pain et rendez grâce.* » La réunion dominicale a pour objet déterminé la fraction du pain et l'action de grâce. On distingue ces deux actes : κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε. Et nous verrons, en effet, que ces deux actes sont réellement distincts, à ce moment historique : on procède à la fraction du pain, et un discours ou prière est prononcé qui accompagne la fraction du pain. Ainsi, saint Paul à Troas prolongea son discours jusqu'au milieu de la

1. *Apoc.* I, 10. Cf. IGNAT. *Magn.* IX, 1; BARNAB. XV, 9.
2. *Didach.* IV, 1-2.

nuit; puis il rompit le pain et y goûta, et il parla longtemps encore, jusqu'au jour.

Au moment où la *Didaché* est rédigée, la hiérarchie des épiscopes et des diacres est formée ; mais il circule d'église à église un personnel nombreux de prophètes ou soi-disant tels, auxquels la piété des fidèles attribue une autorité éminente. Ce qui fait le prophète, c'est le don qu'il a de « parler en esprit ». Le danger étant grand d'être dupé par de faux prophètes, des règles sont posées par la *Didaché*, pour distinguer le vrai prophète du faux. « Quiconque parle en esprit n'est pas pour cela prophète, mais s'il a les mœurs du Seigneur : à ses mœurs vous reconnaîtrez le vrai prophète[1]. » L'action de grâce, la prière ou élévation sur les mystères, est un office auquel, en vertu même de leur don de « parler en esprit », les prophètes excellent. Aussi la *Didaché* marque-t-elle que l'on doit permettre aux prophètes de rendre grâce comme ils voudront. Cette indication est à rapprocher d'une autre indication qui se lit plus loin, à savoir que l'on ne doit point « éprouver ou juger un prophète qui parle en esprit », car ce serait pécher contre l'esprit[2]. L'action de grâce, la plus auguste des prières, est donc dévolue à celui qui « parle en esprit ». Le respect du charisme est si grand chez l'auteur de la *Didaché*, qu'il en déduit par analogie les devoirs que les fidèles ont à rendre eux épiscopes et aux diacres : « Ils remplissent, aux aussi, l'office des prophètes et des didascales ; ne les méprisez donc pas, puisqu'ils sont à honorer avec les prophètes et les

1. *Didach.* XI, 8.
2. *Didach.* XI, 7.

didascales [1] ». Sera-ce abuser des textes que de conclure de celui-ci que l'action de grâce, qui était un office rempli par les prophètes, — τοῖς προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν, — est un office qui appartient aux épiscopes et aux didascales ? Et tout cet appareil déjà n'est-il pas bien compliqué pour un acte qui ne serait qu'un repas ?

Comme pour mieux dire ce qu'était cette action de grâce, cette action d'εὐχαριστεῖν, la *Didaché* nous a donné le texte d'une semblable oraison.

[IX.] *Quant à l'action de grâce, vous rendrez grâce ainsi :*

D'abord sur le calice : — Nous te rendons grâce, notre Père, pour la sainte vigne de David, ton enfant, que tu nous as fait connaître par Jésus ton enfant. A toi la gloire dans les siècles.

Et sur le pain rompu : — Nous te rendons grâce, notre Père, pour la vie et la gnose, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton enfant. A toi la gloire dans les siècles. Comme [les éléments de] *ce pain rompu, épars sur les montagnes, ont été ramassés et sont devenus un, ainsi ton Église puisse-t-elle être ramassée des extrémités de la terre dans ton royaume : car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles.*

Que personne ne mange ni ne boive de notre action de grâce, mais seulement ceux qui sont baptisés dans le nom du Seigneur. Car de cela le Seigneur a dit : Ne donnez pas le saint aux chiens.

[X.] *Après qu'on s'est rassasié, vous rendrez grâce ainsi :*

Nous te rendons grâce, Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, et pour la gnose et la foi et l'immortalité, que tu nous as fait connaître par Jésus ton enfant. A toi la gloire dans les siècles. Toi

1. *Didach.* XV, 1-2.

maître tout-puissant, tu as créé l'univers pour ton nom : tu as donné aux hommes nourriture et breuvage pour qu'ils en jouissent et pour qu'ils te rendent grâce. Mais à nous, tu as donné une nourriture spirituelle et un breuvage [spirituel] *et une vie éternelle, par ton enfant. Avant tout nous te rendons grâce, parce que tu es puissant. A toi la gloire dans les siècles. Souviens-toi, Seigneur, de ton Église, et de la délivrer de tout mal, et de la parfaire dans ton amour. Rassemble-la des quatre vents* [du ciel] *cette* [Église] *sanctifiée dans ton royaume,* [ce royaume] *que tu as préparé pour elle. Car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles.*

Que la grâce arrive et que ce monde passe. Hosanna au fils de David. Si quelqu'un est saint, qu'il vienne. Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il se convertisse. Maranatha. Amen.

Reconnaissons-le, cette double oraison ou action de grâce n'est pas sans avoir beaucoup surpris les critiques, surtout parmi nous. Voici, en effet, s'est-on dit, le texte d'une prière eucharistique et comme d'une consécration du pain et du vin : or, il n'est point fait mention de la chair et du sang du Sauveur, il n'est pas davantage fait mention des paroles du Christ à la cène. M. de Rossi[1], qui estimait que c'est bien là une prière eucharistique, pensait qu'elle présentait sans doute une lacune. Car l'auteur du septième livre des *Constitutions apostoliques,* qui, au IVe siècle, a remployé la *Didaché* en la paraphrasant, a pris soin d'insérer dans le texte ci-dessus une glose sur le « précieux sang de Jésus-Christ versé pour nous, et le précieux corps, dont, dit-il, nous consacrons ces représentations (ἀντίτυπα), le Christ lui-même nous ayant prescrit d'annoncer

1. *Bulletino,* 1886, p. 18-24.

ainsi sa mort[1] ». Cette explication de M. de Rossi est peu convaincante. D'abord, le rapprochement de ce texte du Ier siècle et de sa paraphrase du IVe, montre que, au IVe siècle, on avait des préoccupations liturgiques, que nous partageons, mais qui ne sont pas pour autant celles du Ier siècle, et la question n'est pas résolue par là. Quant à supposer une lacune dans le texte de la *Didaché,* il faudrait que cette supposition s'établît, non pas sur une convenance doctrinale, mais sur l'état même du texte, lequel ne porte pas trace de déchirure.

Mgr Duchesne, adhérant à une hypothèse de M. Zahn, se refuse à admettre que ce texte soit exclusivement une prière eucharistique. On aurait, en réalité, trois prières : la prière sur le calice et la prière sur le pain seraient des prières pour l'agape. Les mots μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι exprimeraient que, l'agape terminée, on procède à l'eucharistie, et la prière qui suit serait ainsi l'analogue de la préface dans la liturgie romaine[2]. Cette combinaison ne satisfait pas mieux que celle de M. de Rossi. En effet, l'invocation sur le pain et le calice se termine par une interdiction à quiconque n'est pas baptisé de manger, ni de boire de cette εὐχαριστία, car de cette εὐχαριστία, le Seigneur a dit : « Ne donnez pas le saint aux chiens. » Il est bien difficile de supposer que cette interdiction s'applique à un repas commun, et que ce repas ou agape soit appelé εὐχαριστία et traité de « saint » qu'il ne faut point donner aux chiens.

En y regardant de plus près encore, on a conjecturé que la prière μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι est un doublet

1. *Constit. apostol.* VII, 25.
2. *Bulletin critique,* t. V (1884), p. 385-386.

e la prière sur le calice et sur le pain[1]. Si nous ettons à part le dernier paragraphe : « Que la râce arrive... », qui est, comme forme et comme ontenu, très différent du texte qui précède, il reste eux oraisons exactement synoptiques, séparées par s mêmes invocations :

I	I′
[IX.] *Nous te rendons râce, notre Père, pour la inte vigne de David ton fant, que tu nous as fait nnaître par Jésus ton en- nt.* *A toi la gloire dans les ècles!*	[X.] *Nous te rendons grâce, Père saint, pour ton saint nom, que tu as fait habiter dans nos cœurs, et pour la gnose et la foi et l'immor- talité, que tu nous as fait connaître par Jésus ton en- fant.*
II	II′
Nous te rendons grâce, otre Père, pour la vie et la nose, que tu nous as fait nnaître par Jésus ton en- nt. *A toi la gloire dans les ècles!*	. . .

Car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ, dans les siècles!

Car à toi est la puissanc et la gloire dans les siècles

Le parallélisme des deux textes est frappant : i semble bien que le texte I'-III' soit une réplique d texte I-II-III. Le texte I'-III' a été comme resserré on a réduit I et II en I', pour introduire entre I' et III le morceau suivant :

II'

Toi, maître tout-puissant, tu as créé l'univers pour to nom : tu as donné aux hommes nourriture et breuvag pour qu'ils en jouissent et pour qu'ils te rendent grâce Mais à nous, tu as donné une nourriture spirituelle et u breuvage et une vie éternelle, par ton enfant. Avant tou nous te rendons grâce, parce que tu es puissant[1].

La restitution de ces deux prières synoptiques ferait conclure qu'elles ont été, non point créées toutes deux par l'auteur de la *Didaché*, mais recueillies par lui et adaptées par lui à la description qu'il entendait donner d'une action de grâce modèle.

On peut, d'ailleurs, ne pas retenir la supposition d'un doublet, c'est-à-dire d'un accident rédactionnel. Mais il n'en reste pas moins certain que, par leurs parallélismes, les deux prières attestent qu'elles ont trait toutes deux à l'eucharistie.

On n'attachera pas d'importance au fait que l'au-

1. Il est possible que ces derniers mots ([*Avant tout*] *nous te rendons grâce parce que tu es puissant...*) ne soient pas là à leur place, et seraient mieux en tête, avant *toi maître tout-puissant...* Le parallélisme ainsi serait plus rigoureux. HENNECKE, p. 270.

ur de la *Didaché* écrit : « D'abord sur le calice... »
uis : « Et sur le pain rompu... » L'on s'est vivement
onné que le calice fût placé ainsi avant le pain :
n'a pas observé que c'était le texte même qu'il
ait sous les yeux, qui a suggéré au rédacteur de
Didaché d'interpoler là ces deux rubriques. Il
yait dans I mentionnée la « sainte vigne de Da-
d » : il a supposé que c'était une prière pour le ca-
e. Il voyait dans III mentionné le « pain rompu » :
a supposé que c'était une prière pour la fraction
pain. Par cette innocente, mais maladroite sup-
sition, il a dérouté les critiques qui connaissent la
ité de l'usage liturgique selon lequel le pain, ainsi
'il fut fait par le Christ à la cène, est béni avant
vin. En fait, il savait, aussi bien que nous, que
pain était béni avant le vin, puisque lui-même
rit : « Que personne ne mange, ni ne boive... Tu
us as donné une nourriture spirituelle et un breu-
ge... »

La difficulté qui subsiste seule, et dont M. Ander-
n ne manque pas de faire état, est celle qui naît de
que ces deux prières eucharistiques paraîtront de
en vagues formules consécratoires [1]. « Rien de la
ne, » écrit M. Andersen. A cela, nous répondrons
e la difficulté tient à ce que l'on ne distingue pas
fraction du pain de l'action de grâce. Le mot
χαριστία désigne déjà le pain et le vin consacrés, —
Que personne ne mange ni ne boive de votre
χαριστία, *mais seulement ceux qui sont baptisés*
ns le Seigneur... », — mais le mot εὐχαριστεῖν a un

1. Nous ne faisons pas appel à l'hypothèse qui voit dans ces
ières des hymnes imitées des psaumes juifs. HENNECKE, p. 271.

sens plus large[1]. Il désigne la prière qui pour un part remplit la réunion du dimanche et dont la frac tion du pain est le moment le plus solennel. L fraction du pain est le geste essentiel : l'action d εὐχαριστεῖν la précède et la suit. La *Didaché* ne décri pas la fraction du pain, mais elle donne un modèl de cette prière que l'évêque ou le prophète improvis autour de la fraction du pain, et qui en se fixant de viendra notre « canon de la messe ».

Nous pouvons en signaler un spécimen plus dé veloppé, mais de même allure que le spécimen de l *Didaché*.

Les *Acta Ioannis*, dont la composition original remonte à la seconde moitié de IIe siècle, renfer ment, en effet, une description liturgique dont l'ana logie avec la description de la *Didaché* et aussi bie avec le récit de la cène de Troas est frappante. Cett description fait partie du récit de la mort de sain Jean à Éphèse[2]. Le jour choisi est un dimanche Tous les frères sont réunis et l'apôtre prend la parole La première partie de son discours est une exhorta tion; quand elle est terminée, une prière la suit.

Après qu'il leur eut dit ces paroles, [l'apôtre] *pri ainsi :*

O toi, qui as tressé cette couronne à ta chevelure, ô J sus; ô toi, qui as paré de ces fleurs la fleur impassible d ton visage; ô toi, qui as répandu ces discours; ô toi, qu seul prends soin de tes serviteurs et qui seul es le médec qui guérit; ô toi, seul bienfaisant, seul humble, seul pitoy

1. Voyez la note de Hort, revue par Murray, « Εὐχαριστία, εὐχαρ στεῖν », dans le *Journal of theological studies*, t. III (1902), p. 594-59
2. *Acta Apostolorum apocrypha* (éd. Bonnet), p. 2, t. I (Leipz 1898), p. 206-209.

e, seul ami des hommes, seul sauveur et juste; toi qui ujours vois tout, qui es en tout, présent partout, conte- nt, remplissant tout[1]*, Christ Jésus, Dieu, Seigneur; ô i qui par tes dons et par ta pitié protèges ceux qui espè- nt en toi; ô toi, qui connais exactement les industries de tre perpétuel ennemi et tous les assauts qu'il complote ntre nous : toi, Seigneur unique, secours tes serviteurs ns ta providence. Oui, Seigneur!*

Et ayant demandé du pain, il rendit grâce ainsi :

Quelle louange, quelle offrande, quelle action de grâce εὐχαριστία *invoquerons-nous, en rompant ce pain, sinon i seul, Seigneur Jésus? Nous glorifions ton nom dit r le Père. Nous glorifions ton nom dit par le Fils*[2]*. ous glorifions ton entrée de la porte*[3]*. Nous glorifions toi la résurrection à nous manifestée par toi. Nous orifions de toi la voie. Nous glorifions de toi la semence, verbe, la grâce, la foi, le sel, la pierre précieuse, le ésor, la charrue, le filet, la grandeur, le diadème, le fils l'homme qui a été manifesté pour nous, celui qui nous donné la vérité, la paix, la gnose, la force, la règle, la nfiance, l'espoir, l'amour, la liberté, le refuge en toi*[4]*. r toi seul es, Seigneur, la raison de l'immortalité, et la urce de l'incorruptibilité, et le siège des éons. Et tu as é dit tout cela pour nous, maintenant, afin que, nous, appelant de ces noms, nous connaissions ta grandeur in- nnue pour nous jusqu'ici, mais connue des purs et re- résentée dans l'homme unique qui est le tien.*

1. Rapprocher le quatrième des *logia* de Grenfell et Hunt.
2. Peut-être réminiscence de *Jo.* XVII, 6 et 26.
3. Jésus est la porte par où l'on entre, réminiscence de *Jo.* X, et 9.
4. Ce développement a été imité par l'auteur des *Actus Petri cum imone* (c. 20) : « Hunc Iesum habetis, fratres, ianuam. lumen. viam, anem, aquam, vitam, resurrectionem, refrigerium, margaritam, the- urum, semen, saturitatem, granum sinapis, vineam, aratrum, gra- am, fidem, verbum : hic est omnia, et non est alius maior nisi ipse; si laus in omnia saecula saeculorum. Amen. » R. A. Lipsius, *Acta etri* (Leipzig 1891), p. 68.

Et ayant rompu le pain, il le distribua à chacun nous tous, à chacun des frères adressant la prière d'ê digne de la grâce du Seigneur et de la très sainte euch ristie. Il y goûta lui-même semblablement, en disant Que cette part me soit avec vous, et la paix avec vo bien-aimés.

Plus d'une obscurité verbale fait tache dans cet invocation au Christ, qui manifestement appartie à une piété gnosticisante. Les johannismes abo dent, mais, à la différence de ceux de la *Didach* ils sont des réminiscences d'expressions du qu trième évangile. Pareilles réminiscences de par boles des synoptiques : si le Christ est appelé « filet », ou « le trésor », ou « la pierre précieuse on reconnaîtra vite l'allusion. Par analogie il se appelé « la charrue », ou « le diadème », qui sero encore des allusions, mais dont le terme no échappe. Plus loin, ce ne seront plus que de pur abstractions, « la vérité », ou « la gnose », ou « l' mour », ou « la racine de l'immortalité et la raci de l'incorruptibilité et le siège des éons » : no sommes dans le vocabulaire gnostique, bien loin la simplicité de la *Didaché*. Mais cette prière q précède la fraction du pain et qui lui est étroiteme associée, — les premiers mots en font foi, — ne co tient pas d'allusion au mystère du corps et du sa du Christ.

Ainsi conçue, c'est-à-dire comme une prière a tour de la fraction du pain, l'action de grâce de *Didaché* reconquiert son caractère natif. Nous n' vons plus lieu de nous surprendre que les parol de l'institution n'y soient pas reproduites, ainsi q s'en scandalise M. Andersen. Encore moins seron

nous tentés de dire comme lui : « Il n'y a aucun mysticisme dans ces prières ». Car le pain n'est-il pas « le saint », celui qui doit être donné aux seuls baptisés, celui qui ne doit pas être jeté aux chiens? Et qu'est-ce que la « nourriture spirituelle », et le « breuvage » qui est associé à cette nourriture spirituelle, et la « vie éternelle » qui est associée à cette nourriture et à ce breuvage? Ne sont-ce pas là autant de johannismes, et que veut-on de plus « mystique » que ces expressions si étroitement apparentées à celles du sixième chapitre de saint Jean? M. Andersen écrit : De ce que l'on applique au pain et au vin la parole : « Il ne faut pas donner le saint au chien », on ne peut pas conclure que le pain et le vin sont la chair et le sang du Christ. Soit, encore est-il que ce pain et ce vin sont quelque chose de plus que du pain et du vin ordinaires.

L'eucharistie est si peu un simple repas que la *Didaché* en parle comme d'une oblation (θυσία). « *Le dimanche*, dit-elle, *rompez le pain et rendez grâce, confessant vos péchés d'abord, afin que pure soit votre oblation*[1] ».

Assurément la notion de l'eucharistie-sacrifice, qui est exprimée dans les épîtres de saint Paul, n'est pas reproduite ici par la *Didaché*. Qu'est donc la θυσία dont elle parle? J'ai peine à ne pas l'identifier avec l'action de rendre grâce, considérée comme un sacrifice de louange que la communauté offre à Dieu par la voix de l'évêque ou du prophète, mais à laquelle il n'est personne qui ne s'associe. Et donc il

1. *Didach.* XIV, 1. Dans le *De aleatoribus* (c. 4), ces derniers mots de la *Didaché* sont employés sous cette forme : « ... ne inquinetur et impediatur *oratio* vestra ».

faut que dans l'assemblée il ne se rencontre aucun conscience qui ne soit pure. On retrouverait aisément dans cette pensée l'influence de la parole évangélique : « Si, lorsque tu présentes ton offrand (δῶρον) à l'autel, tu te souviens que ton frère a quelqu chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'au tel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère [1]. Et, en effet, la *Didaché* écrit, à la suite des mot que nous avons cités : « Quiconque a un différen avec son ami, qu'il ne se joigne pas à vous, tan que la reconciliation n'est pas faite, de peur qu votre θυσία ne soit profanée : ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσί ὑμῶν [2]. » Mais l'influence de cette parole évangélique n'est pas la seule, car les mots καθαρὰ θυσία rêvèlent une allusion à Malachie, I, 11 : « En tout lieu on offre à mon nom une oblation pure. » Le verse de Malachie est cité là textuellement par la *Didaché* [3].

L'offrande ou θυσία dont il est ici question es celle qu'offre à Dieu le cœur qui prie, à conditio d'être pur. Les fidèles purifieront donc leur cœur en quittant tout ressentiment, en détestant leur fautes par une contrition publique : tant vaut l conscience, tant vaut la prière qu'elle offre à Dieu Le *Pasteur* d'Hermas enseigne que la prière d l'homme chagrin n'a pas la vertu de monter su l'autel de Dieu [4]. La *Didaché* vraisemblablement es dans le même sentiment [5].

1. *Mat.* V, 23-24.
2. *Didach.* XIV, 2.
3. *Didach.* XIV, 3.
4. *Mand.* X, 3, 2.
5. L'interprétation des critiques et des théologiens qui entende θυσία de toute l'action eucharistique, est une interprétation plau sible aussi. Cf. HENNECKE, p. 279 et STRUCKMANN, p. 18.

Ces nuances de sens du mot θυσία n'importent d'ailleurs pas essentiellement à notre thèse : que dans la *Didaché*, l'eucharistie soit seulement un sacrifice de prière, cela suffit à montrer combien est peu fondée l'opinion qui n'y voudrait voir qu'un repas.

*
* *

La même critique, dont nous avons vu le radicalisme au sujet de la *Didaché*, entend pratiquer la même exclusion à l'égard des épîtres ignatiennes. Si l'on en croyait M. Andersen, en aucun des textes qu'on a coutume d'alléguer, il ne serait proprement parlé de l'eucharistie au sens que prendra plus tard ce terme. Saint Ignace aurait considéré le pain de la fraction du pain comme un symbole de participation au corps du Christ qui est l'Église, le calice comme un symbole de participation à la nouvelle alliance procurée par le sang du Christ. Et si quelques expressions paraissent dépasser cette conception et en préparer une plus réaliste, cela tiendrait à ce que saint Ignace parlant de l'Église insiste plus fortement sur son unité, unité qu'il tient pour réelle à raison de la réalité de la chair historique du Christ, ceci contre le docétisme [1].

Nous concéderons volontiers que rien n'est malaisé comme de ramener à une définition claire les expressions multiples auxquelles saint Ignace a lié l'idée de l'eucharistie. Les images dont use saint Ignace, et dont souvent il est le seul à avoir usé,

1. Andersen, p. 67-82.

ajoutent à la confusion. Surtout, saint Ignace a pour nous ce tort, qu'il n'a jamais parlé directement de l'eucharistie, mais seulement par allusion, par métaphore : il est toujours à côté du sujet qui est le nôtre, et c'est donc comme de biais que ce sujet nous apparaît perpétuellement dans les épîtres ignatiennes.

Cependant, certaines données très fermes peuvent être déduites, et d'abord que la différence est profonde déjà entre le moment historique que représente la *Didaché* et celui que représentent les épîtres ignatiennes. Les prophètes ont disparu, les charismes ont disparu. La communauté ne connaît plus qu'un pouvoir, celui de la hiérarchie sacrée : aux mains de l'évêque sont les dons de Dieu confiés à l'Église, le baptême et l'eucharistie [1]. Le relief ainsi donné à ces deux dons qui sont deux actes liturgiques, était déjà bien sensible chez saint Paul, et dans la *Didaché* pareillement : il s'accentuera encore, plus tard ; mais saint Ignace en est un témoin aussi, et la tradition est continue.

L'unité du pouvoir à l'intérieur de l'Église est un trait essentiel de la doctrine de saint Ignace. Le salut ou la réconciliation de l'homme à Dieu est procurée par son union au Christ, qui est Dieu en nous. La condition et le signe de cette union au Christ, est l'union des vrais chrétiens entre eux. Cette unité ne se trouve que dans l'union à l'évêque. La soumission à l'évêque est une harmonie qui achève aux yeux de saint Ignace l'économie établie par le nouvel Adam.

1. *Smyrn.* VIII, 2. — Cf. la note de FUNK, dans son édition.

Voilà pourquoi, dit Ignace, *il convient que vous abondiez dans le sentiment de l'évêque, ainsi d'ailleurs que vous faites. Car vos vénérables presbytres, bien dignes de Dieu, sont accordés à l'évêque comme les cordes de la cithare. Ainsi par votre communauté d'esprit et par votre amour qui n'a qu'une voix, Jésus-Christ est chanté. Devenez les uns et les autres un chœur, accordés par l'unanimité, recevant le diapason de Dieu dans l'unité, chantant d'une seule voix, par Jésus-Christ au Père, pour qu'il vous entende et connaisse par ce que vous accomplissez de bien que vous êtes les membres de son Fils. Il est donc indispensable que vous soyez dans l'unité immaculée, afin que vous participiez à Dieu partout.*

Je me suis comporté ainsi ce peu de temps envers votre évêque, par une attitude non pas humaine, mais spirituelle : combien plus vous féliciterai-je d'être unis ainsi, comme l'Église l'est à Jésus-Christ, comme Jésus-Christ l'est au Père, afin que tout soit accordé dans l'unité. Que personne ne s'y trompe : si quelqu'un n'est pas à l'intérieur du θυσιαστήριον, *il est privé du pain de Dieu. Car si la prière d'un ou de deux* [chrétiens] *a une si grande efficacité, combien plus grande sera* [l'efficacité de] *la prière de l'évêque et de toute l'Église! Celui donc qui ne vient pas à l'assemblée* [des fidèles], *celui-là est un superbe et il se condamne lui-même*[1].

L'économie nouvelle inaugurée par le Sauveur ayant pour signe extérieur l'union à l'Église, il ne comprend pas cette économie du salut, celui qui se sépare de l'assemblée des fidèles et croit devoir prier seul. Car la prière commune est la symphonie, où éclate la communauté d'esprit et d'amour, où se traduit l'unité par laquelle nous participons à Dieu.

On aura reconnu dans ces formules le thème fon-

1. *Ephes.* IV et V. — Cf. la note de ZAHN, dans son édition.

damental des épîtres ignatiennes, qui est la glorification de l'unité ecclésiastique. Or ce n'est pas un thème différent qu'expriment les mots : « *Si quelqu'un n'est pas à l'intérieur du* θυσιαστήριον, *il est privé du pain de Dieu.* »

L'allusion au θυσιαστήριον du Temple, dont les prêtres, parce qu'ils ont le privilège de pénétrer dans son enceinte, ont le privilège de manger les victimes qu'on y immole, est une allusion à laquelle l'épître aux Hébreux et la première épître aux Corinthiens avaient préparé les voies.

Pour Ignace, le mot θυσιαστήριον sert à désigner Jésus-Christ, et l'enceinte de l'autel à désigner l'Église. M. Andersen se plaît sur ce point à rappeler que Lightfoot a vu dans ce passage la communauté, Zahn aussi ; tant d'autorités n'étaient pas nécessaires, car le sens ne sera douteux pour personne. « *Celui qui est dans l'enceinte de l'autel est pur : c'est dire que celui qui, sans l'évêque et le presbyterium et le diacre, fait quelque chose, celui-là n'est pas pur en conscience* [1]. »

On se tromperait donc gravement à croire que θυσιαστήριον désigne, au propre, l'autel chrétien. Ignace veut dire que dans l'Église, et seulement dans l'Église, on participe au « pain de Dieu ». Que sera ce « pain de Dieu » ? Il faut, pensons-nous, entendre par ce mot, d'inspiration johannine, le Christ en tant que le fidèle s'unit à lui. Ignace ne parle pas d'autre chose, en effet, dans ce passage. Il félicite les Éphésiens d'être unis à leur évêque, comme l'Église est unie à Jésus-Christ, comme Jésus-Christ l'est au

1. *Trall.* VII.

Père : l'union du fidèle au Christ se réalise dans l'Église : quiconque n'est pas dans l'Église est privé de ce bien. Écrivant aux Romains, Ignace dit, dans des termes analogues : « *Je n'ai nul goût pour une nourriture de corruption, pour les plaisirs de cette vie : je veux le pain de Dieu, qui est la chair de Jésus-Christ, né de la semence de David, et pour breuvage je veux son sang qui est un incorruptible amour* [1]. » Le « pain de Dieu » est ici encore le Christ se donnant au fidèle, au martyr. Le « pain de Dieu », c'est le pain descendu du ciel et maintenant remonté au ciel : c'est le Christ. Ignace veut s'unir à lui éternellement, en un incorruptible amour. M. Funk a très bien noté, dans son commentaire de ce passage, que l'objet désigné par Ignace sous le nom de pain, de chair, de breuvage, c'est l'union au Christ et la possession de Dieu dans le ciel. Dans l'épître aux Éphésiens le symbolisme n'est pas différent : le « pain de Dieu » désigne l'union du fidèle au Christ, non pas dans le ciel, mais dans l'Église.

Poursuivons notre enquête.

Ne vous y trompez pas, mes frères, si quelqu'un suit celui qui fait schisme, il n'a point de part au royaume de Dieu. Si quelqu'un marche dans une pensée étrangère, il n'est point conforme à la Passion. Appliquez-vous donc à user d'une eucharistie unique. Car unique est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, unique est le calice pour l'union de son sang, et unique l'autel, comme il n'y a qu'un évêque avec le presbyterium et les diacres, afin que, ce que vous ferez, vous le fassiez selon Dieu [2].

1. *Rom.* VII, 3 : ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.
2. *Philad.* III, 3-IV.

Tandis que, précédemment, le pain de Dieu était le Christ possédé dans l'incorruptible amour de l'éternel royaume, nous revenons, ici, au milieu des difficultés de l'Église dans le temps : le schisme est le péril prochain. N'est-il pas la ruine de l'unité visible condition de l'unité mystique? Malheur donc à celui qui s'attache à quiconque se sépare, à quiconque a une « pensée étrangère », à quiconque tient, si l'on peut dire, chapelle à part. Unique doit être l'eucharistie, c'est-à-dire unique doit être l'assemblée où se célèbrent les saints mystères. Les redites abondent dans les épîtres ignatiennes; la pensée exprimée aux Philadelphiens est identique à celle que saint Ignace exprime aux Magnésiens dans les termes suivants : « *Ne croyez pas que rien soit louable pour vous de ce qui se fait à part de la communauté, mais réunissez-vous au même lieu, qu'il n'y ait qu'une prière, qu'une supplication, qu'un esprit, qu'une espérance dans l'amour et dans la joie pure, et cela est Jésus-Christ*[1]. » Les chrétiens n'auront pareillement qu'une eucharistie, comme ils n'ont qu'une prière, qu'un esprit, qu'un évêque, parce que tout cela est Jésus-Christ et que Jésus-Christ est unique.

Ignace appuie fortement sur cette unité du Christ : le Christ est un, et ce Christ n'est pas le Christ irréel et phantômatique des docètes : c'est le Christ le plus réel qui puisse être le Christ en chair, la chair du Christ. En d'autres mots, la chair du Christ est affirmée du point de vue christologique, non du point de vue eucharistique.

Ignace redouble : Vous n'aurez qu'une eucharistie,

1. *Magn.* VII, 1 : ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

car unique est l'autel, c'est-à-dire la croix. A quoi fait allusion dès lors : « *Unique est le calice pour l'union du sang* » ? Sera-ce au calice de la « messe » ? Ne sera-ce pas plutôt à la croix encore? On ne comprendrait pas, en effet, la logique de l'argument s'il consistait à dire : N'ayez qu'une eucharistie, car il n'y a qu'un calice eucharistique, puisque le calice eucharistique se multiplie à l'infini, y ayant autant de calices que de « messes », supposé d'ailleurs qu'en chaque « messe » on ne consacre qu'un calice.

Mais ce n'est pas à dire que, soit la mention de la chair du Christ, soit la mention du calice, soit même la mention de l'autel, comme aussi bien celle de l'évêque, du presbyterium et des diacres, — à propos de l'eucharistie, — n'implique pas une allusion indirecte à l'eucharistie. A ce titre, on peut induire que saint Ignace doit avoir quelque raison de rapprocher ainsi l'eucharistie de l'affirmation de la chair du Christ et du calice pour l'union de son sang [1].

On peut citer au même titre un passage de l'épître aux Smyrniotes. Saint Ignace y dit des docètes qu'ils se retirent de l'eucharistie et de la prière commune, parce que « *ils ne reconnaissent pas que l'eucharistie est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nos péchés, celle que le Père a ressuscitée* [2] ». On résiste malaisément à la tentation de voir dans ce texte une affirmation, la plus nette qui se puisse souhaiter, de la présence réelle du corps du Christ dans l'eucharistie :

1. Struckmann, p. 30, croit pouvoir interpréter beaucoup plus rigoureusement ce texte. Une grande circonspection s'impose.
2. *Smyrn.* xii, 2.

saint Ignace ne s'exprime-t-il pas là conformément au réalisme le plus exact [1] ?

Je ne cacherai pas les scrupules que j'ai sur ce texte.

Les docètes commettent la faute que saint Ignace dénonçait aux Philadelphiens : « Si quelqu'un suit celui qui fait schisme, il n'a point de part au royaume de Dieu » etc. : les docètes de Smyrne s'abstiennent de l'eucharistie, dans le même sens où les fidèles de Philadelphie étaient conjurés de n'avoir qu'une eucharistie [2] : eucharistie désigne l'assemblée de l'Église [3]. Et ainsi s'explique qu'Ignace rapproche dans ce texte l'eucharistie et la prière, comme s'il s'agissait d'un seul et même acte.

Voici donc déjà un des deux termes de la proposition, le terme *eucharistie*, qu'il convient de ne pas prendre dans son sens reçu, car il a ici un sens très particulier à Ignace. N'en est-il pas de même du second terme, *chair du Christ?*

Ignace, remarquons-le bien, combat le docétisme, qui est à ce moment, en Asie, l'erreur envahissante et obsédante. Pour la combattre plus instamment, il affecte de parler, non pas simplement du Christ, mais de la chair du Christ et de son sang, ce qui est une façon d'exaspérer et de confondre les docètes. « *Je vous embrasse tous,* écrit-il aux Smyrniotes, *dans le nom de Jésus-Christ, dans sa chair, dans son sang, dans sa passion, dans sa résurrection, dans l'unité charnelle et spirituelle de Dieu et de vous* [4]. » Et encore : « *Je glorifie Jésus-Christ Dieu,*

1. *Smyrn.* I, 1.
2. *Philad.* insc.
3. ZAHN, l. c. : « Neque enim ullam illius saeculi factionem eucharistiam prorsus nullam habuisse scio ».
4. *Smyrn* VII, 1.

de savoir que vous êtes établis dans une foi stable, comme si vous étiez cloués à la croix du Seigneur Jésus-Christ par la chair et par l'esprit, et parce que vous êtes fondés dans la charité dans le sang du Christ [1]. » Aux Philadelphiens : « *Je vous embrasse dans le sang de Jésus-Christ* [2]. » Ce perpétuel rappel de la chair et du sang, est une emphase intentionnelle, mais au fond « chair du Christ » et « sang du Christ » est synonyme de « Christ » tout court. Ignace parlera de recourir « à l'Évangile comme à la chair de Jésus [3] ». Il dit ailleurs : « Là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique [4]. » Il écrit aux chrétiens de Tralles : « Créez-vous à nouveau vous-mêmes dans la foi, ce qui est la chair du Seigneur, et dans la charité, ce qui est le sang de Jésus-Christ [5] »; comme il écrivait à ceux de Magnésie : « N'ayez qu'une espérance dans l'amour et dans la joie, ce qui est Jésus-Christ. » Dans la même manière, il dit : l'Église est Jésus-Christ, l'Église est la chair de Jésus-Christ, l'eucharistie est la chair de Jésus-Christ.

Tel est le sens que nous croyons que l'on peut donner au texte célèbre : Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος. De là mes difficultés contre le sens obvie.

Au total, m'objectera-t-on, la doctrine positive de saint Ignace est-elle donc à ce point insaisissable, en ce qui concerne l'eucharistie? Non, assez de traits

1. *Smyrn.* I, 1.
2. *Philad.* inscr.
3. *Philadelph.* V. 1. Cf. *Polycarp.* V, 2 et *Rom.* VII, 3.
4. *Smyrn.* VIII, 2.
5. *Trall.* VIII, 1 : ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.

s'en laissent suffisamment observer. Et d'abord, on constate dans les épîtres ignatiennes l'existence d'un vocabulaire eucharistique [1] emprunté au quatrième évangile et à saint Paul. On constate l'existence de la fraction du pain et de la participation au calice, et l'existence d'une réunion religieuse pour la prière et la fraction du pain. Liturgie et langue liturgique sont choses si familières aux fidèles à qui écrit saint Ignace, que saint Ignace peut exploiter le vocabulaire eucharistique en l'appliquant, par métaphore, à des objets autres que l'eucharistie.

Mais enfin, dans ce qui nous reste de saint Ignace, il est un texte dont on peut dire que l'eucharistie y est affirmée directement. Ignace écrit aux Éphésiens : Vous êtes unis « *en une foi unique et en Jésus-Christ* », dans « *l'obéissance à l'évêque et au presbyterium par une pensée indivise, rompant un pain unique, qui est le remède de l'immortalité, l'antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ toujours* [2]. » La doctrine johannine, d'après laquelle celui qui mange la chair et qui boit le sang du Christ

1. Rappelons les passages les plus expressifs : — ἄρτον ὅ ἐστιν σάρξ (*Rom.* VII, 3), — εὐχαριστίαν σάρκα Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν (*Smyrn.* VII, 1), — πόμα αἷμα (*Rom.* VII, 3), — ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος (*Philad.* IV).

2. *Eph.* XX, 2 : ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. M. Andersen, p. 71-72, chicane sur le texte lui-même : il veut que la leçon authentique soit, non ὅς ἐστιν, mais ὅ ἐστιν. Notons d'abord que ὅ est une correction de Lightfoot, une conjecture inspirée du latin qui a *quod* et non *qui*. Le grec dit ὅς. Zahn et Funk maintiennent ὅς. Supposé, ensuite, que ὅ soit la leçon authentique, supposé que ὅ se rapporte à ἕνα ἄρτον κλᾶν, au lieu de se rapporter à ἄρτον, la fraction du pain sera le remède d'immortalité, au lieu que ce soit le pain. Il y a une nuance, assurément, mais supprime-t-elle l'affirmation johannine d'Ignace?

a la vie éternelle, reparaît donc dans cette formule de saint Ignace. Pour saint Ignace, la communion eucharistique est un gage d'immortalité. L'homme, empoisonné par le péché, doit mourir : la communion sera l'antidote qui fera qu'il ne mourra pas, la communion lui assurera la vie en Jésus-Christ. Faire de l'eucharistie un gage réel d'immortalité, écrit M. Andersen, c'est s'exprimer comme saint Irénée : un demi-siècle avant lui on ne pouvait y penser! Saint Ignace y pensait cependant.

LE

RÉALISME AU SECOND SIÈCLE

LE

RÉALISME AU SECOND SIÈCLE

I

SAINT JUSTIN, SAINT IRÉNÉE, ABERCIUS

Au second siècle, la foi ecclésiastique, par opposition à tout le tumulte des milieux gnostiques, cherche sa stabilité dans des affirmations élémentaires et fondamentales. C'est le moment où, à Rome même, la foi ecclésiastique se fixe dans le symbole dit des Apôtres, règle de foi et expression statutaire de la tradition. Chaque église a une fonction didactique continue, qui est exercée par le corps de ses chefs ou presbytres, vocable archaïque qui désigne ensemble l'évêque et ses prêtres. Lorsque, à la fin du second siècle, l'hérétique Noët est cité devant les presbytres de Smyrne pour rendre raison de ses nouveautés, les presbytres se bornent à opposer à sa dialectique leur règle de foi, en disant : « Nous répétons ce que nous avons appris. » Vers la même époque, un controversiste antimon-

taniste s'excuse d'avoir hésité longtemps à écrire « par appréhension d'être accusé de vouloir ajoute quelque chose à la parole du Nouveau Testamen de l'Évangile, à laquelle il n'est possible ni d'a jouter, ni de retrancher [1] ». Il ne faut pas se lasse de citer la parole de Papias, qui écrivait, vers 150 dans la préface de ses *Exégèses des dits du Sei gneur :* « Je n'étais pas comme la plupart qui s laissent prendre au flux des paroles, je n'aimai que ceux qui enseignent des choses vraies. Plei de défiance pour les préceptes bizarres qu'on fai circuler, je ne voulais connaître que ceux qui on été confiés par le Seigneur à la foi de ses disci ples, et qui proviennent de la vérité elle-même » etc.[2]. Ces témoignages, auxquels on pourrait e ajouter d'autres, manifestent un état d'âme et un méthode : conservation de ce qui a été reçu, et ca nonisation de cette tradition. Les deux termes παρά δοσις et κανών traduisent l'attitude des églises et d leurs presbytres.

Ainsi s'explique que, à la même époque, se for mulent au sujet de l'eucharistie les affirmations d'un foi, sinon aussi précise que le sont les articles d symbole des Apôtres, du moins aussi unanime A défaut de symbole, les églises ont leur liturgie une liturgie qui s'exerce sous les yeux de la com munauté, une liturgie que corroborent des texte du Nouveau Testament qui sont parmi les plu connus : si la formule baptismale est fixée dès main tenant et avec un sens indubitable, la liturgie d l'eucharistie ne peut avoir tardé non plus à se fixer

1. Hippolyt. *Contra Noet.* 1. Euseb. *H. E.* V, 16, 3.
2. Euseb. *H. E.* III, 39, 3 et suiv.

i elle ne l'était déjà même avant, et la signification
e cette liturgie ne peut que s'imposer d'autorité à
ous.

C'est justement ce qui s'est produit, en fait, comme
ous allons le constater, et premièrement chez
aint Justin, à Rome.

*
* *

Comme l'auteur de la *Didaché,* mais pour une fin
pologétique précise, saint Justin décrit le culte chré-
en dans son *Apologie* adressée à l'empereur et au
énat[1]. Il le décrit pour montrer que rien n'y est à
issimuler, parce que tout y est pur et religieux.
l décrit la liturgie eucharistique jusqu'à deux re-
rises, la première dans la description du baptême
olennel, la seconde dans la description de la litur-
ie dominicale : on doit rapprocher de la description
e la messe baptismale la description de la messe
ominicale pour compléter l'une par l'autre.

« Le jour du soleil », écrit Justin, les fidèles « qui
abitent soit la ville, soit les champs, se rendent
ous en un même lieu ». Pas plus que la *Didaché,*
ustin ne marque l'heure où se tient la réunion. Il
e dit pas davantage que le lieu de la réunion est
xe. Mais la réunion est assignée à un jour déter-

1. *I Apolog.* LXV-LXVII.

2. Voyez dans la première épître de saint Clément, à Rome donc en-
ore et un demi-siècle plus tôt que S. Justin, une claire allégorie de
ette solennité réglée du culte : Πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν ὅσα
δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους· τάς τε προσ-
ορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι καὶ οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν
ίνεσθαι, ἀλλ' ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις· ποῦ τε καὶ διὰ τίνων

miné, le dimanche[2]. La réunion commence par « l
lecture des *Mémorables* des apôtres », c'est-à-dir
des Évangiles, ou « des écrits des prophètes »
c'est-à-dire de l'Ancien Testament, « un temp
donné ». Les charismes contemporains de la *Dida
ché* sont évanouis : plus de didascales, plus de pro
phètes : il n'y a plus à parler en esprit que les Écri
tures canoniques. Quand la lecture est achevée, l
président de la réunion prend la parole pour un
exhortation : il invite les assistants à « imiter ce
nobles choses », les exemples et les enseignement
de l'Écriture. L'homélie a donc déjà sa place dan
la liturgie. Puis, après l'homélie, la prière. « Tou
ensemble nous nous levons, et nous adressons no
prières » à Dieu. La prière ainsi conçue est san
doute une sorte de litanie à laquelle toute l'assis
tance prend part[1]. Elle se termine par le baiser d
paix qu'échangent entre eux les fidèles « au momen
où nous cessons les prières ».

Alors seulement, au moment où ce que l'on peu
appeler l'avant-messe prend fin, la prière commun
étant achevée, l'eucharistie commence. Et san
doute, l'eucharistie ou action de grâce est encor
une prière, mais c'est une prière toute différent
de forme, car c'est la prière monologuée de l'évêque

« On apporte, à celui qui préside les frères, d
pain, une coupe d'eau et de vin. » Et encore : « D
pain est apporté et du vin et de l'eau. » Justin n
dit pas : celui qui préside la réunion, il dit : celu

ἐπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῃ αὐτοῦ βουλήσε
I Clem. XL, 1-3.

1. Cf. *I Clem.* XXXIV 7 : Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συ
αχθέντες τῇ συνειδήσει ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς [θεόν

ui préside les frères. Cette nuance implique que
président n'est pas un président occasionnel, mais
elui qui préside en tout, celui qui est le chef de la
aternité, l'évêque[1]. Justin ici fait écho aux affir-
ations de saint Ignace sur la fonction épiscopale.
n apporte du pain, du vin, de l'eau : ἄρτος καὶ
νος καὶ ὕδωρ — ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος.
ar κρᾶμα, Justin désigne du vin coupé d'eau. Sur
e point, personne ne partagera le scrupule de
. Harnack qui a voulu faire dire à Justin que son
ucharistie avait pour espèces le pain et l'eau : le
xte parle de pain et de vin coupé d'eau[2].

L'action de grâce ou prière eucharistique va com-
encer.

Le président des frères, ayant pris le pain et la
oupe qu'on lui a présentés, « adresse louange et
loire au Père de tout » ce qui est, « par le nom du
ils et de l'Esprit saint, il rend grâce longuement
e ce qu'il nous a daigné donner ». On se rappelle
ussitôt les modèles de semblable prière donnés par
Didaché et par les *Acta Ioannis*. Rien que dans
allure de sa phrase, Justin met quelque chose de
eur solennité et de leur inspiration. Toutefois cette
hrase reste obscure sur un point, par trop de con-
ision. L'évêque « rend grâce longuement » (εὐχα-
στίαν ποιεῖται ἐπὶ πολύ), il remercie Dieu de ce qu'il

1. S. Clément est plus précis encore : Οἱ οὖν τοῖς προστεταγμένοις
ιροῖς ποιοῦντες τὰς προσφορὰς αὐτῶν εὐπρόσδεκτοί τε καὶ μακάριοι,
ῖς γὰρ νομίμοις τοῦ δεσπότου ἀκολουθοῦντες (notons cette allusion
des règles formelles attribuées au Christ lui-même) οὐ διαμαρτά-
υσιν· τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν, καὶ τοῖς
ρεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται, καὶ λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπί-
ινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται. XL, 4-5.

2. A. SCHEIWILER, *Die drei Elemente der Eucharistie in den ersten
rei Jahrhunderten* (Mainz 1903), p. 26-43 et 165-175.

a jugé les fidèles dignes de ces choses (ὑπὲρ τοῦ κατ
ηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ). Par « ces choses » on peu
entendre le pain et le vin et le mystère qu'ils couvrent
mais l'action de grâce ne s'enferme pas nécessaire
ment dans ce thème, si riche soit-il. La foi au Fil
et à l'Esprit est un don de Dieu dont il sied de l
remercier. Toute l'œuvre de Dieu, toute l'histoir
du salut, peut être rappelée, et, de fait, dans le *Dia
logue avec Tryphon,* Justin unit à la fraction d
pain l'usage de « rendre grâce à Dieu pour avoi
créé le monde et tout ce qu'il renferme en vue d
l'homme, pour nous avoir affranchis de la perversio
dans laquelle nous sommes nés, pour avoir vainc
les puissances mauvaises d'une victoire parfaite, pa
celui qui s'est fait volontairement passible »[1]. Justi
conçoit l'action de grâce sous une forme très simpl
et très libre comme une improvisation dans un styl
consacré. L'évêque fait l'action de grâce longuement
écrit-il (ἐπὶ πολύ). Et encore : « Celui qui préside
adresse à Dieu les prières et les actions de grâc
autant qu'il a de force » (ὅση δύναμις αὐτῷ). L'inspira
tion individuelle de l'officiant garde toute sa sponta
néité. Ainsi en était-il des prophètes dans la *Didache*

L'action de grâce achevée, le peuple répond d'un
voix : *Amen*. La prière eucharistique n'a été inter
rompue, semble-t-il, par aucune acclamation. Justi
poursuit : « Le président ayant rendu grâce, ceu
que nous appelons diacres donnent à chacun des as
sistants à participer à ce qui a été eucharistié, pain
vin, eau ». Et encore : « Le peuple acclame *Amen*

1. *Dialog.* 41. Voyez dans l'épître de saint Clément, LIX-LXI, un dé
veloppement en style de prière qui donne une idée du style déj
consacré de ces actions de grâce.

puis a lieu la distribution à chacun et la susception par chacun des [choses qui viennent d'être] eucharistiées ».

Telle est la description de la « messe » donnée par saint Justin, car c'est bien déjà la messe telle que dans sa structure liturgique elle s'est perpétuée : l'élément essentiel en est l'action de grâce, dont Justin montre toute la valeur.

Dans son origine d'abord, car l'institution de l'action de grâce ainsi conçue remonte au Christ. Justin ne l'affirme pas au nom de la tradition non écrite : il n'est pas un pur témoin de l'usage romain : il cite les textes.

Les apôtres dans les mémorables que nous avons d'eux et qui portent le nom d'évangiles, ont rapporté que Jésus leur avait prescrit ainsi. Ayant pris du pain, il avait rendu grâce et dit : Faites cela en mémoire de moi : Ceci est mon corps. Puis, ayant pris la coupe, pareillement, il avait rendu grâce et dit : Ceci est mon sang. A eux seuls il avait distribué [le pain et le vin][1].

Cette relation ne renferme pas un mot qui ne se retrouve chez les Synoptiques. A saint Luc, Justin a pris les mots : « Faites cela en mémoire de moi » ;

1. *I Apolog.* LXVI, 3 : Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι. Cf. *Dialog. cum Tryph.* 41 : ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορὰ... τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους... Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν.

et, comme saint Luc, il les a placés dans la fraction du pain, tandis que saint Paul les place dans la bénédiction de la coupe.

Justin ramène les paroles de l'institution à leur plus simple formule, car il supprime tout ce qui chez les Synoptiques, et aussi chez saint Paul, donne à ces paroles une signification sacrificielle. Il n'est plus question de « sang de l'alliance répandu pour plusieurs », comme chez saint Marc; non plus que de « sang de l'alliance répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés », comme chez saint Mathieu, non plus que de « corps rompu pour vous » et de « nouvelle alliance en mon sang », comme chez saint Paul et chez saint Luc. Le rôle biblique du sang et de l'alliance et de la rémission s'efface chez saint Justin, qui ne retient que l'affirmation réaliste : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Sans doute, Justin n'a pas manqué de voir dans la fraction du pain un geste fait « en souvenir de la passion » du Sauveur. Mais il appuie avant tout sur l'affirmation d'identité du pain et du corps, du vin et du sang, et sur le précepte de la réitération du geste.

De plus, Justin insiste sur le fait, non pas que le Sauveur a rompu le pain (il n'en est pas fait mention), mais qu'il a rendu grâce : à deux reprises, Justin écrit que le Sauveur rend grâce, d'abord sur le pain, ensuite sur la coupe. Le fait de rendre grâce (εὐχαριστεῖν) est à ses yeux capital dans cette commémoraison liturgique.

Cet aliment est appelé parmi nous eucharistie. Personne n'a le droit d'y participer, sinon celui qui, croyant à la vérité de notre doctrine, a reçu le bain [du baptême] *pour*

la rémission des péchés et la nouvelle naissance, et qui vit comme le Christ l'a prescrit [1].

Le sens du mot εὐχαριστία n'est plus littéraire, mais technique : il désigne les espèces sur lesquelles ont été prononcées les prières d'action de grâce. Comme pour l'auteur de la *Didaché*, le fidèle mange l'eucharistie. Il est d'ailleurs, et comme dans la *Didaché*, seul admis à la manger. De même que le Christ a partagé le pain et la coupe de la cène avec ses seuls apôtres, ainsi l'évêque ne communie que les baptisés. Le baptême, qui a remis les péchés et donné la vie, a été la nouvelle naissance dont parlait l'entretien du Christ avec Nicodème. Au baptisé seul il sera permis de prendre part à la cène, à condition qu'il ait préservé en lui le don divin que lui a fait le baptême, en vivant comme le Christ veut que vive son fidèle.

Car cet aliment ou eucharistie n'est pas un signe vide.

Nous ne prenons pas ces choses [le pain et le vin] *comme si c'était un pain commun et un breuvage commun. Mais de la manière dont Jésus-Christ notre Sauveur, fait chair par une parole de Dieu, a eu une chair et du sang pour notre salut, ainsi, eucharistiée par une parole de prière qui vient de lui, cette nourriture — et par cette nourriture notre sang et notre chair à nous sont nourris par assimilation, — est la chair et le sang de Jésus fait chair, nous en avons été instruits* [2].

Aux yeux de la foi, ce pain et ce vin, sur lesquels

1. *I Apolog.* LXVI, 1.
2. *Id.* 2.

l'évêque a prononcé la prière eucharistiante, ne sont plus du pain et du vin ordinaire, le « *cibum promiscuum et innoxium* » dont parlaient à Pline les apostats interrogés par lui [1]. Ils sont plus qu'une chose sanctifiée comme pourrait l'être une victime offerte sur l'autel du vrai dieu : la pensée de Justin n'a rien de lévitique. Elle juge de l'eucharistie par analogie avec l'incarnation. Jésus a eu une chair et du sang, pour notre salut, et il a eu cet être physique il a été incarné, par une parole de Dieu, le Verbe.

Trois affirmations dogmatiques : réalité de la chair et du sang du Christ; cause finale de cette réalité, le salut des hommes; cause efficiente de cette réalité, la parole de Dieu. Justin applique le même schéma à l'eucharistie : réalité de la chair et du sang du Christ dans l'eucharistie, comme dans l'incarnation; cause finale de cette réalité, la nourriture à donner à notre chair et à notre sang; cause efficiente, la prière que nous tenons de Jésus.

La dogmatique immanente aux assertions du Nouveau Testament est maintenant comme précipitée par une foi qui veut s'affirmer nettement, simplement. Cette cause efficiente, en effet, c'est ce que la scolastique appellera la forme sacramentelle : l'aliment est eucharistié par la formule de prière qui vient de Jésus : διʼ εὐχῆς λόγου τοῦ παρʼ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσα τροφή. Jésus a rendu grâce, comme l'évêque rend grâce : cette action de grâce est la formule de prière que nous avons reçue de Jésus.

Mais l'effet de cette formule de prière est clairement exprimé : car le pain et le vin sur lesquels

1. Plin. *Epistul.* X, 96.

elle est prononcée deviennent ce qu'ils n'étaient pas, la chair et le sang du Christ : τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. M. Loofs imagine que Justin ébauche une théorie, qui reviendrait à ceci : de même que dans l'incarnation le Verbe s'est uni à la chair, ainsi dans l'eucharistie le Verbe s'unit au pain et au vin : c'est l'*Assumptionstheorie*, conclut M. Loofs [1]. Assurément, mais ce n'est pas la pensée de saint Justin. M. Loofs, en effet, suppose que Justin a une christologie consistant à affirmer l'union immédiate du λόγος à la σάρξ. Supposé que la christologie de Justin se réduisît à ces deux termes, et cela même n'est pas acquis [2], il faudrait, pour appliquer ce schéma christologique à l'eucharistie, que le Verbe intervînt dans l'eucharistie telle que la décrit Justin. Or, précisément, Justin ne fait pas intervenir le Verbe dans l'acte par lequel le pain et le vin sont eucharistiés, mais seulement le εὐχῆς λόγος, ce qui est tout autre chose. Et il ne nous dit pas que le Verbe est uni au pain ou au vin, mais que « cette nourriture eucharistiée est la chair et le sang de Jésus fait chair ». L'affirmation de Justin ne dépasse pas l'affirmation de Jésus : le pain est la chair. La foi de saint Justin est exactement dans la ligne catholique, n'en déplaise à M. Loofs ; seulement, Justin n'esquisse ni même ne paraît avoir aucune théorie, et il pose le réalisme sans l'expliquer. Sa foi lui dit qu'il n'y a pas de docétisme dans l'incarnation, pas plus qu'il n'y a de docétisme dans l'eu-

1. Art. *Abendmahl*, p. 41 de la *Realencyklopädief*, t. I (Leipzig 1896).

2. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I (Paris 1905), p. 242.

charistie, sans qu'il cherche à établir entre l'incarnation et l'eucharistie une analogie autre que la réalité de la chair et du sang. D'autres écrivains ecclésiastiques, plus tard, chercheront à appliquer à l'eucharistie le même mode d'union qu'ils conçoivent pour l'incarnation. Mais, avec Justin, la spéculation chrétienne n'en est pas encore arrivée à ce stade de son développement.

On peut même dire que Justin n'a pas plus de théorie du réalisme de l'eucharistie, qu'il n'en a du réalisme de l'incarnation. Il les pose tous deux comme des faits que la puissance de Dieu suffit à expliquer. « Jésus est né d'une Vierge, par la vertu de la parole (διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου), conformément au décret du Père de l'univers [1]. » Pareillement, la vertu de la prière eucharistie le pain et le vin qui sont désormais la chair et le sang, non pas du Verbe, mais de Jésus fait chair. A l'expression διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου s'oppose l'expression δι' εὐχῆς λόγου, la première est tout le comment de l'incarnation, la seconde tout le comment de l'eucharistie. En appeler, pour expliquer le surnaturel, à la toute-puissance de Dieu, c'est invoquer le mystère, mais non exprimer une théorie.

Reste le pourquoi de ce mystère perpétué. Jésus a été fait chair pour notre salut : ainsi, cette chair nous est donnée pour notre nourriture. La chair du Christ et son sang nourrissent notre chair et notre sang selon les lois naturelles de la nutrition, c'est-à-dire par l'assimilation (κατὰ μεταβολήν). Dans ces mots, dont on a beaucoup abusé, nous reconnaissons la

1. *I Apolog.* XLVI, 5. Notons l'équivoque du terme λόγος.

ensée, — celle-là même qui dans la *Didaché*, rapprochait la « nourriture spirituelle » et la « vie éternelle », — celle-là aussi qui faisait appeler par saint gnace l'eucharistie « le remède de l'immortalité » et l'antidote pour ne pas mourir » ; — la pensée, dis-je, ui a ou paraît avoir sa justification dans le quaième Évangile : « Celui qui mange ma chair et oit mon sang a la vie éternelle ». L'eucharistie, qui st une nourriture, n'est pas une nourriture ordinaire, ue nous prenions pour notre subsistance physique. ette chair du Christ est si réellement un aliment et on sang si réellement un breuvage, que notre chair et otre sang en sont nourris selon les lois de la nutrion : mais cette chair du Christ donnera à la nôtre ne subsistance d'un autre ordre, la vie éternelle. insi croyons-nous qu'on peut interpréter la pensée e saint Justin.

Nous écartons, par là, les sens subtils que l'expression κατὰ μεταβολήν a suggérés à trop de dogmatistes, car on a été jusqu'à vouloir y découvrir une héorie de la conversion de la substance du pain en a substance du corps du Christ [1]. Pareille métaphysique n'existe pas pour saint Justin, dont la pensée s'est arrêtée au seuil du mystère eucharistique. ustin a connu l'eucharistie par la liturgie. Il l'a ue comme à travers l'action de grâce solennelle

1. Struckmann, p. 58, note cependant que cette interprétation exessive est abandonnée parmi nous catholiques, depuis Döllinger *Die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mainz 1826).
Le cardinal Franzelin, *Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento t sacrificio* (Rome 1873), p. 87, traduit ainsi : « Quemadmodum er verbum Dei caro factus Iesus Christus salvator noster et carem et sanguinem habuit pro nostra salute, ita etiam illam alimoiam, ex qua sanguis et carnes nostrae *per conversionem* aluntur, docti sumus esse incarnati illius Iesu et carnem et sanguinem. »

de l'évêque, présentée sous son aspect réaliste : il a mangé la chair et bu le sang de Jésus incarné, et n'a pas cru que ce fût là un miracle plus difficile à Dieu que l'incarnation, la puissance divine étant ouvrière de prodiges.

Un dernier trait achève la description de l'eucharistie dans saint Justin : l'eucharistie est une θυσία. Des critiques comme M. Andersen, quand ils s'efforcent d'attribuer à l'époque de saint Cyprien et tout au plus à l'époque de Tertullien, l'apparition de l'idée de sacrifice dans la croyance ecclésiastique, témoignent qu'ils retardent vraiment trop sur la critique d'aujourd'hui. M. Harnack, du moins, a le mérite d'avoir fait prévaloir l'opinion qui attribue à l'introduction de l'idée de sacrifice une date bien plus haute, si tant est qu'on puisse fixer une date. L'abolition du culte sacrificiel du Temple de Jérusalem n'avait pas, ne pouvait pas avoir pour effet d'abolir le devoir naturel du sacrifice à Dieu ; mais la loi nouvelle transformait ce devoir en une obligation plus pure, toute spirituelle et morale, qui faisait un sacrifice infiniment agréable à Dieu des vertus des chrétiens et surtout de leur prière [1]. Or la prière la plus auguste était l'eucharistie, la prière liturgique, la prière prononcée par l'évêque. Le sacrifice eucharistique était donc un sacrifice de prière [2].

Telle est la théorie qu'une critique plus attentive oppose à celle que M. Andersen a empruntée sans doute à la vieille orthodoxie luthérienne. Car

1. Voyez *Barnab. epistul.* II, 6, avec la note de FUNK sur ce texte. Voyez aussi *Didaché*, XIV, 1-3.

2. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 201. Cf. M. RENZ, *Geschichte des Messopfer-Begriffs*, t. I (Freising 1901), p. 161.

est le malheur de nos études que l'on doive y être
nstamment en garde contre les retours offensifs des
Anabaptistes » !

Je ne crois pas que l'on puisse nier qu'il y ait
ıtre la doctrine de saint Cyprien et la doctrine de
int Justin, en ce qui concerne la conception sacri-
ielle de l'eucharistie, plus d'une nuance de diffé-
nce; mais je ne crois pas non plus que Justin
ie dans l'eucharistie un « sacrifice de prière »
ulement. Il faut concéder que Justin a écrit que
ieu n'a nul besoin des sacrifices sanglants, des
bations, de l'encens, et qu'il n'a d'agréable que
s prières qu'on lui adresse à propos des offrandes
ıi sont faites par les fidèles en vue du culte, of-
andes qui servent soit à l'usage des fidèles eux-
êmes, et c'est le pain et le vin de l'eucharistie, soit
soulager les pauvres, et ce sont alors les aumônes
ı nature, faites du surplus [1]. Justin donne très
airement à entendre que cette prière solennelle,
lle au cours de laquelle et par laquelle le pain et
vin sont eucharistiés, constitue le sacrifice que
ieu attend des fidèles de la loi nouvelle. Mais Jus-
n s'exprime ainsi dans son *Apologie,* dans un
assage où il s'applique à montrer l'opposition qui
xiste entre le culte païen tout matériel, et le culte
hrétien spirituel, intérieur et autrement digne de
ieu.

Au contraire, dans le *Dialogue avec le juif Try-
hon*, Justin tire argument contre le juif du texte de
Ialachie où Dieu déclare que les sacrifices (θυσίαι) des

1. I *Apolog.* XIII, 1-2. Cf. *Tryph.* 116, où la vertu de tout chrétien
t un sacrifice.

Juifs ne sont pas acceptés par lui, et que parmi l nations non juives en tout lieu on offre l'encens son nom et un sacrifice pur [1]. Et là Justin ide tifie le sacrifice pur offert en tout lieu, non p avec la prière de l'eucharistie, ce qui justifiera M. Harnack, mais avec le pain et le vin de l'e charistie [2].

La pensée de saint Justin est loin d'être arrêté et l'on peut regretter que le texte de Malachie, q au propre, sinon au figuré, n'a pas trait à l'euch ristie, soit introduit ainsi dans la théologie en fo mation. Mais, si ce texte est destiné à influer s cette formation même, on doit remarquer que la co ception sacrificielle de l'eucharistie n'en est p sortie. M. Harnack n'a pas le droit de dire que M lachie est le premier fondement de la doctrine sacrifice de la messe. Il est mieux inspiré, no semble-t-il, quand il mentionne le τοῦτο ποιεῖτε de l'in titution comme déjà une indication que la fraction pain et la bénédiction de la coupe étaient tenues po un acte de culte analogue à un sacrifice, ποιεῖν prena ici le sens de θύειν. Or saint Justin use du terme ποι pris à saint Paul; il en use en y joignant la menti du souvenir de Jésus, et d'un souvenir plus préc encore, celui de la passion de Jésus. Là est la vé table origine de la conception sacrificielle, et Just

1. *Malach.* I, 10-11 : Τὰς θυσίας ὑμῶν οὐ προσδέξομαι ἐκ τῶν χειρ ὑμῶν,... ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσφέρεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυ καθαρά κτλ.

2. *Tryph.* 41 : Περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστί καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει [ὁ θεός]. Le co texte (voyez la note ci-après) montre que l'on doit entendre « le pa de l'eucharistie », non « l'eucharistie du pain ».

a trouvée au bon endroit [1]. Mais il l'a esquissée en assant sans s'y arrêter.

*
* *

Saint Irénée, mieux peut-être que saint Justin, appartient à ce catholicisme tutioriste du second iècle, qui veut s'en tenir aux données directes et ûres de la tradition, qui s'interdit de spéculer et e développer, fût-ce pour mieux comprendre. Sa néthode consiste à puiser ces données fondamenales dans l'enseignement des églises d'origine aposolique.

Asiate de naissance, disciple de Polycarpe, qui avait été de l'apôtre Jean à Éphèse, il a passé par Rome vers le temps où Justin y enseignait, et vers 175-190 il est à Lyon, évêque. Il est en communication avec toutes les églises, témoin son intervention ans la discorde pascale et l'accommodement qu'il rocure entre l'église de Rome et l'église d'Éphèse. a conscience qu'il a de l'unité vivante de la foi se ransforme chez lui en critérium de cette foi même : aime à en appeler à la foi de « l'Église dispersée ans tout le monde habité et jusqu'aux extrémités de a terre », de « l'Église dispersée dans tout le monde en-

1. *Tryph.* 41 : ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορὰ... τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ κτλ. *Tryph.* 70 : ... τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, δι' οὓς καὶ παθητὸς γέγονε, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν αἰνεται.

tier et l'habitant comme une seule maison, n'ayan
qu'une âme, qu'un cœur, qu'une voix », quelqu
diverses que soient les langues parlées, soit chez le
Germains, soit chez les Ibères, soit chez les Celtes
soit en Orient, soit en Égypte, soit en Libye[1]. L'u
nité de foi, si fortement exprimée par Irénée pou
toute la catholicité, ne donnera que plus d'autorit
aux articles qu'il attestera de cette foi.

L'analyse de la doctrine eucharistique d'Iréné
met en présence des mêmes éléments que nous avion
trouvés dans saint Justin : une liturgie formée et l
réalisme dans cette liturgie.

Que le ministre de l'eucharistie soit l'évêque, c'es
ce qu'il faut conclure de la lettre adressée par sain
Irénée au pape Victor sur la question de la pâque
L'unité de foi, aux yeux de saint Irénée, n'est réell
et ne doit s'imposer que pour l'essentiel de la foi
les églises peuvent donc différer en des observance
aussi accessoires que les jeûnes, ou même la dat
pascale. Ainsi s'explique pour Irénée le fait que
Polycarpe étant venu à Rome du temps d'Anicet
tous deux se donnèrent dès l'abord le baiser de paix
bien que Polycarpe fût quartodéciman. « Ni Anice
n'essaya de persuader à Polycarpe d'abandonner une
pratique qu'il avait toujours gardée et qu'il tenait d
son commerce avec saint Jean, le disciple du Sei
gneur, et avec les autres apôtres ; ni Polycarpe n'es
saya d'entraîner Anicet, celui-ci disant qu'il devai
garder la coutume des presbytres qui l'avaient pré
cédé. En cet état de choses ils *communiquèrent* l'u
avec l'autre, et, dans l'église, Anicet céda à Poly

1. *Contra haer.* I, x, 1-2. Se rappeler les élans de saint Ignace ver
cet idéal d'unité.

carpe la consécration eucharistique, pour lui faire honneur[1]. »

Les termes d'Irénée sont exactement ceux-ci : ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ κατ' ἐντροπὴν δηλονότι. L'évêque romain a voulu faire honneur à l'évêque smyrniote. Il serait hors de propos de supposer que, pour atteindre ce résultat, l'évêque romain a admis l'évêque smyrniote à la communion, car il l'aurait, dans cette hypothèse, traité comme un simple fidèle. L'honneur fait à Polycarpe doit être autre : Anicet l'invite à célébrer l'eucharistie à sa place dans l'assemblée des fidèles de Rome. Il ne pouvait pas lui donner une preuve plus manifeste de leur parfaite entente. Ainsi l'a compris Rufin dans sa traduction d'Eusèbe, quand il traduit le passage que nous venons de citer : *Communicarunt sibi invicem ita ut cederet Anicetus Polycarpo etiam sacerdotali ministerio honoris dumtaxat contemplatione perfungi*[2]. » Rufin a amplifié les termes d'Irénée : au lieu de « eucharistie » il dit « *sacerdotale ministerium* ». Deux siècles de différence ont changé la langue ecclésiastique, mais le sens n'est pas douteux. Et où sera l'honneur fait par Anicet à Polycarpe, si la célébration de l'eucharistie à Rome n'est pas un office propre à Anicet?

La même lettre de saint Irénée donne une indication obscure, mais du même ordre. Voici le passage :

Les presbytres qui avant Soter ont présidé à l'église que

1. Euseb. *H. E.* V, 24, 16-17.
2. *Eusebius Werke*, t. II, p. 497 (éd. Mommsen).

tu diriges maintenant, Anicet, Pius, Hygin, Télesphore Xystus, n'observaient pas [la pâque quartodécimane], *et ne la laissaient pas observer par leurs fidèles. Ils n'en étaient pas pour autant moins pacifiquement disposés envers les fidèles des églises d'observance* [quartodécimane] *qui venaient chez eux* [à Rome]. *Et cependant l'opposition des deux usages était présente, et, partant, plus manifeste. Jamais on n'a excommunié personne pour cette raison; les presbytres tes prédécesseurs envoyaient même l'eucharistie à ceux des églises* [quartodécimanes][1].

Rome était un centre où se rencontraient des chrétiens venus de fort loin[2] et notamment d'Asie, comme Rhodon, Irénée, Florinus, Proclus, Abercius : ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς. Ils étaient accueillis par les presbytres romains quand ils arrivaient à Rome de ces églises quartodécimanes, ἀπὸ τῶν παροικιῶν ἐν αἷς ἐτηρεῖτο. Et l'accueil pacifique qui leur était fait se manifestait en ceci que les presbytres romains envoyaient l'eucharistie à ces fidèles quartodécimans en résidence à Rome, τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν ἔπεμπον εὐχαριστίαν. On ne saurait supposer, en effet, que les presbytres romains envoyaient l'eucharistie à toutes les églises du monde. Cette supposition, qui a été exprimée par Valois et reprise par Renan, est en soi invraisemblable, et n'a d'autre fondement qu'une mauvaise interprétation de ce texte d'Irénée. Mais le fait que l'évêque de Rome envoyait l'eucharistie à tous les fidèles résidant à Rome et en communion avec

1. Euseb. *H. E.* V, 24, 14-15.

2. Harnack, *Mission*, p. 269, énumère les étrangers de marque venus ainsi à Rome, hérétiques ou catholiques : Polycarpe, Valentin, Cerdon, Marcion, Justin, Tatien, Hégésippe, Rhodon, Irénée, Apelles, Florinus, Proclus et divers montanistes, Praxeas, etc. Pour le second siècle, sur vingt-quatre noms, onze sont de chrétiens d'Asie.

lui, fait que confirme l'inscription d'Abercius, est un indice que l'eucharistie à Rome était unique et le signe de l'unité. Cette règle et cette croyance trouveront plus tard leur confirmation dans l'usage du *fermentum* [1].

Ces brèves indications liturgiques que donne saint Irénée confirment et complètent les indications de saint Justin : de même, le récit de Justin sur l'institution de l'eucharistie par le Sauveur a son analogue chez Irénée.

Sed et suis discipulis dans consilium primitias Deo offerre ex suis creaturis... eum qui ex creatura panis est accepit, et gratias egit dicens : Hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo [2].

Le Christ a pris du pain, du vin, des éléments matériels communs, les mêmes que la création nous donne tous les jours. Il a dit du pain : « Ceci est mon corps. » Il a dit du vin : « Ceci est mon sang. » Justin avait rapporté l'institution dans ces termes mêmes. Mais Justin ne faisait nulle mention de la nouvelle alliance : Irénée non plus, mais il pose à la place l'idée d'oblation, en exprimant que cette nouvelle oblation est celle que l'Église depuis les apôtres offre

1. Le *fermentum*, écrit Mgr Duchesne, était une portion du pain consacré à la messe épiscopale que l'on envoyait le dimanche aux prêtres des titres ou paroisses urbaines, pour être joint à leur propre consécration. C'était un symbole de l'unité de l'église locale et en particulier de son union étroite dans la célébration du mystère eucharistique. *Liber pontif.* t. I, p. 169. Tel était l'usage encore au début du ve siècle. Le pape Innocent Ier le décrit dans sa lettre à Decentius, évêque d'Eugubbio.

2. *Contra haer.* IV, XVIII, 5. Rapprocher V, II, 2.

à Dieu dans le monde entier, allusion directe au texte du prophète Malachie. De plus, cette mention des apôtres est un rappel de l'autorité de la tradition ecclésiastique au sujet de l'eucharistie : cette tradition est celle des apôtres, « *Ecclesia ab apostolis accipiens* ».

Institution du Christ, l'eucharistie nous donne sa chair et son sang. Ici encore est invoquée la toute-puissance divine capable de tous les prodiges. Puisque le Christ est le fils de Dieu et le Verbe par qui le monde a été créé et à qui toute puissance appartient sur la matière, l'eucharistie peut être la chair et le sang du Christ. Les hérétiques qui nient la divinité et la mission du Verbe ne pourront admettre l'eucharistie.

Quomodo constabit eis eum panem in quo gratiae actae sint corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis eius, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicant, id est Verbum eius, per quod lignum fructificat, et defluunt fontes, et terra dat primum quidem fenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica[2] *?*

Ce pain est donc le corps du Seigneur, ce calice est donc son sang : Irénée professe le même réalisme que Justin.

Même affirmation aussi sur la cause efficiente de ce réalisme : la prière prononcée sur le pain est intervenue pour faire que ce pain soit le corps du Seigneur, « *eum panem in quo gratiae actae sint corpus esse Domini* ». Justin parlait d'un εὐχῆς λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ, d'une formule de prière qui vient de Jésus : Irénée, moins précis, parle d'un λόγος τοῦ θεοῦ, comme

1. *Contra haer.* IV, XVIII, 4.

e la cause surnaturelle dont la présence réelle
ı corps et du sang est l'effet. Irénée écrit : « Le
lice et le pain reçoivent le λόγος τοῦ θεοῦ, et l'eu-
aristie devient corps du Christ. » Et encore : le
ain et le « vin recevant le λόγος τοῦ θεοῦ, deviennent
ucharistie, ce qui est corps et sang du Christ[1] ».
u'est-ce que ce λόγος τοῦ θεοῦ? Devrons-nous l'iden-
fier avec le Verbe? Sera-ce, plus simplement, une
arole de Dieu? Nous inclinons vers cette seconde
terprétation, que confirme un autre passage d'Ire-
ée : « Ce pain terrestre, y lisons-nous, reçoit l'in-
ocation de Dieu, et désormais n'est plus un pain
rdinaire, mais l'eucharistie constituée par deux
éments, l'un terrestre, l'autre céleste[2] ». Le tra-
ucteur latin dit : « *percipiens invocationem Dei* ».
insi, λόγος a pour synonyme ἔκκλησις : c'est la
rière consécratoire[3].

Irénée apporte une précision de plus que saint Jus-
n : le pain, après l'invocation, n'est plus ordinaire,
ais corps du Christ, ou eucharistie, qui se décom-
ose en deux éléments, l'un terrestre, la chair, l'autre
éleste, l'esprit. Car la chair sans l'esprit est morte :
où est l'esprit, là est la vie. La distinction du ter-
estre et du céleste est prise à saint Paul (*I Cor.* xv,
9). Irénée l'applique à cette sorte de biologie surna-
ırelle : « *Quid est ergo terrenum? plasma. Quid*

1. *Contra haer.* V, II, 3 : Τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς
τος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα
ριστοῦ... — προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία
νεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.
2. *Id.* XVIII, 5 : ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν
arnack lit : ἐπίκλησιν] τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχα-
στία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου.
3. LOOFS, *Abendmahl*, p. 48. STRUCKMANN, p. 76.

autem caeleste? spiritus [1]. » L'effet de l'eucharistie on le dira plus loin, étant de conférer la vie, c'est donc que l'eucharistie, qui est la chair du Christ est aussi son esprit. La chair sera l'élément terrestre, l'esprit l'élément céleste : « *Offerimus ei quae sunt eius* », nous offrons le pain et le vin, « *congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus* », dit Irénée en parlant de l'eucharistie [2].

La correspondance de la doctrine d'Irénée et de la doctrine de Justin se poursuit dans l'affirmation d'une même raison d'être de l'eucharistie. La résurrection de la chair est rendue croyable par l'eucharistie puisque l'eucharistie est un principe de vie :

Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire et non percipere vitam, quae corpore Domini et sanguine alitur?... Nostra autem consonans est sententia eucharistiae, et eucharistia rursus confirmat sententiam nostram... Corpora nostra percipientia eucharistiam iam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia [3].

Les païens n'ont pas le droit de dire que notre chair périt à jamais, puisque cette chair est nourrie du corps et du sang du Seigneur : en recevant l'eucharistie nos corps deviennent incorruptibles, l'espoir de la résurrection est acquis. C'est dans cet effet produit par l'eucharistie que se manifeste plus fortement encore le réalisme d'Irénée :

... per creaturam nutrimur, creaturam autem ipse nobis praestat, solem suum oriri faciens, et pluens, quemad

1. *Contra haer.* V, IX, 3.
2. *Id.* IV, XVIII, 5.
3. *Ibid.*

modum vult; eum calicem, qui est creatura, suum sanguinem qui effusus est[1], *ex quo auget nostrum sanguinem; et eum panem, qui est a creatura, suum corpus confirmavit, ex quo nostra auget corpora. Quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit verbum Dei, et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi*[2], *ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia; quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur et membrum eius est? Quemadmodum et beatus Apostolus ait... quoniam membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius, non de spiritali aliquo et invisibili homine dicens haec, spiritus enim neque ossa neque carnes habet, sed de ea dispositione quae est secundum verum hominem, quae ex carnibus et nervis et ossibus consistit, quae de calice qui est sanguis eius nutritur, et de pane quod est corpus eius augetur... Sic et nostra corpora ex ea nutrita et reposita in terram et resoluta in ea, resurgent in suo tempore, verbo Dei resurrectionem eis donante*[3].

Pour Irénée, notre chair est nourrie réellement par le corps et le sang du Christ (ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην) : le sang du Christ s'ajoute à notre sang (τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα), la chair du Christ engraisse notre chair (τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα) : l'eucharistie s'assimile physiquement à la substance de notre corps (καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις). Ne dites pas que c'est en nous l'homme spirituel et invisible qui s'assimile la chair et le sang du Christ. Non, nous devenons les membres du Christ, la chair de sa chair, les os de ses os, selon ce que dit saint Paul : or est-ce qu'un esprit

1. Au lieu de *qui effusus est*, le grec porte ὡμολόγησεν, *confessus est.*
2. Le grec lit : γίνεται εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ.
3. *Contra haer.* V, II, 2-3.

a une chair et des os? C'est donc l'homme, dans l'économie de sa chair, de ses nerfs, de ses os, qui s'assimile le pain et le vin, le sang et la chair du Christ (ἐκ τοῦ ποτηρίου ὅ ἐστι τὸ αἷμα αὐτοῦ τρέφεται, καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου ὅ ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ αὔξεται). Et, parce que notre chair aura été nourrie de ce divin aliment, elle devient incorruptible et capable de ressusciter.

Tertullien répétera presque dans les mêmes termes ces affirmations d'Irénée, qui sont celles de Justin, sur l'effet de l'eucharistie. A leurs yeux, la résurrection de la chair est un article de foi plus difficile à croire que celui qui consiste à dire que le pain est la chair du Christ, et voilà pourquoi l'eucharistie est, par l'effet qu'ils lui attribuent, un argument en faveur de la résurrection des corps. Quant à expliquer comment le pain de l'eucharistie est la chair du Christ, le vin son sang, Irénée n'en prend pas soin plus que ne faisait Justin, car ils s'interdisent de spéculer sur les mystères de la foi. De plus, le rapport de la chair du Christ au pain eucharistié est un problème qui, pour être abordé autrement que *in confuso*, exige que le problème de l'incarnation ait été lui-même posé en termes précis : rénée, Justin, viennent trop tôt. Tous deux sont obligés de rester aux abords de ces problèmes sans les poser, et de s'en remettre à la toute-puissance de Dieu comme à l'explication première et dernière.

Un trait encore, et la conformité sera complète entre la doctrine d'Irénée et celle de Justin. Dieu, écrit Irénée, ne cherchait pas les sacrifices et les holocaustes, mais il requérait la foi, l'obéissance et la justice, pour opérer ainsi le salut des Juifs : « Je

veux la miséricorde, non le sacrifice », est une parole de Dieu dans les prophètes. Le Seigneur Jésus n'a pas enseigné autre chose. Il a voulu que ses disciples offrent à Dieu les prémices de la création, le pain et le vin, son corps et son sang, et que telle soit l'oblation de la loi nouvelle (*et novi testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo*), selon ce qu'a prophétisé Malachie en pensant au sacrifice qui est le nôtre (*manifestissime significans per haec, quoniam prior quidem populus cessabit offerre Deo, omni autem loco sacrificium offeretur ei, et hoc purum*)[1].

Toutefois, saint Justin rattachait le sacrifice eucharistique à la passion du Christ, et Irénée perd entièrement de vue cette relation. Irénée semble voir dans l'eucharistie l'oblation des prémices de la terre[2]; à ce compte la loi nouvelle ne différerait pas de celle qu'accomplissait Melchisédech! L'autel des chrétiens n'est pas sur terre, mais dans les cieux, et à cet autel montent leurs prières et leurs oblations (*Est ergo altare in caelis, illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur*)[3]. Enfin, ce sacrifice vaut par la conscience du chrétien qui l'offre à Dieu :

Oportet enim nos oblationem Deo facere, et in omnibus

1. *Contra haer.* IV, XVII, 4-5.

2. *Id.* IV, XVII, 5 : « suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi, nec ingrati sint. » — *Ibid.* : « [oblationem] Ecclesia offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum... » — XVIII, 1 et 2 : « Offerre oportet Deo primitias eius creaturae... Sacrificia in populo [Iudaeorum], sacrificia et in Ecclesia, sed species immutata est tantum, quippe cum iam non a servis, sed a liberis offeratur. »

3. *Id.* IV, XVIII, 6.

gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura, et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum quae sunt eius creaturarum offerentes. Et hanc oblationem Ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura eius[1]...

On est surpris de voir la chair et le sang du Christ ne pas être présentés par Irénée comme la victime offerte. On ne l'est pas moins qu'Irénée parle des prémices de la création, le pain et le vin, comme si dans l'eucharistie le pain et le vin subsistaient et pouvaient être théoriquement distingués de la chair et du sang. Le réalisme d'Irénée qui n'est pas douteux, s'est-il expliqué pour lui par une « *transmutatio* » qui n'annihilait point le pain et le vin, une « *transmutatio* » analogue à celle qui se produit dans l'olivier sauvage que l'on greffe? C'est ce que l'on ne saurait affirmer, et la question reste énigmatique[2].

*
* *

L'épigraphie chrétienne ajoute son témoignage à celui d'écrivains comme Justin et Irénée. En première ligne il faut citer une inscription contemporaine d'Irénée, l'épitaphe d'Abercius, épitaphe dont l'histoire a été faite trop de fois en ces dernières années pour que nous ayons à la recommencer ici, et dont

1. *Contra haer.* IV, XVIII, 4.

2. Voyez V, X, 2 : « Oleaster inserta, substantiam quidem ligni non amittit, qualitatem autem fructus immutat et aliud percipit vocabulum... Sic et homo per fidem insertus et assumens spiritum Dei, substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat, et aliud accipit vocabulum significans illam quae in melius est transmutationem. »

l'interprétation a soulevé une controverse, aujourd'hui close, mais qui est dans toutes les mémoires[1]. Nous rappellerons le texte de l'inscription de l'évêque Abercius :

Citoyen d'une ville distinguée, j'ai fait ce [monument] *de mon vivant, afin d'y avoir un jour une place pour mon corps. Je me nomme Aberkios; je suis disciple d'un saint pasteur, qui fait paître ses troupeaux de brebis sur les montagnes et dans les plaines, qui a de grands yeux dont le regard atteint partout. C'est lui qui m'a enseigné les écritures fidèles. C'est lui qui m'envoya à Rome, contempler la majesté souveraine et voir une reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or. Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant. J'ai vu aussi la plaine de Syrie, et toutes les villes, Nisibe au delà de l'Euphrate. Partout j'ai trouvé des confrères. Paulos était mon compagnon. La foi me conduisait partout; partout elle m'a servi en nourriture un poisson de source, très grand, pur, pêché par une vierge sainte : elle le donnait sans cesse à manger aux amis; elle possède un vin délicieux qu'elle donne avec le pain. — J'ai fait écrire ici ces choses, moi, Aberkios, à l'âge de soixante-douze ans. Que le confrère qui les comprend prie pour Aberkios — On ne doit pas mettre un autre tombeau au-dessus du mien sous peine d'amende : deux mille pièces d'or pour le fisc romain; mille pour ma chère patrie, Hiéropolis.*

Abercius, évêque de Hiéropolis en Phrygie, nous apprend qu'il a beaucoup voyagé à travers les églises, ainsi que vers le même temps Méliton évêque de Sardes avait fait. Abercius est venu de Phrygie en Syrie, c'est-à-dire vers Antioche, d'où il a poussé

1. Il suffira de renvoyer à notre article « Abercius » du *Dictionnaire de théologie* (1898) et à l'article « Abercius » de dom Leclercq du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* (1903).

jusqu'à Nisibe. Il est allé à Rome, but suprême de son voyage. Or partout il a trouvé des chrétiens, et partout le même culte.

Ce vin délicieux, ce mélange de vin coupé d'eau (κέρασμα), ce pain, que la Foi sert à manger aux amis, en toute ville où il s'en rencontre, c'est le geste liturgique. Ce poisson très grand, ce poisson de source, ce poisson pur qu'a pêché une vierge pure, c'est le mystère du réalisme : Jésus né dans les flots éternels de la Sagesse divine, donné au monde par la conception virginale de Marie, devenu nourriture du fidèle dans l'eucharistie. Pain et poisson, ces deux mots sont une réminiscence de l'Évangile, et du miracle de la multiplication des pains : mais, dans l'Évangile, les pains et les poissons sont multipliés ensemble, loin que sous les apparences des pains les Juifs aient reçu des poissons. Les beaux vers d'Abercius, comme toutes les représentations figurées des catacombes, sont dans l'impuissance d'exprimer l'inexprimable, de représenter l'irreprésentable : ils restent en deçà des formules si rigoureuses de saint Justin. Ils insistent sur l'idée de repas et de nourriture.

O race divine de l'ΙΧΘΥΣ céleste, reçois avec un cœur plein de respect la vie immortelle parmi les mortels; rajeunis ton âme, mon très cher, dans les eaux divines, par les flots éternels de la Sophie qui donne les trésors. Reçois l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints; mange à ta faim, tu tiens l'ΙΧΘΥΣ dans tes mains.

Ainsi s'exprime l'épitaphe de Pectorius, d'Autun, à peu près contemporaine de l'épitaphe d'Abercius, et écrite en forme d'acrostiche sur le mot ΙΧΘΥΣ.

On souhaiterait difficilement un commentaire plus expressif aux affirmations du réalisme liturgique du second siècle. Et il y a ici un trait de plus que chez Abercius. Voici le fidèle qui reçoit dans les paumes de ses mains le poisson, c'est-à-dire la chair du Christ, et cet aliment lui donne la vie immortelle.

II

LE RÉALISME DES GNOSTIQUES

Le réalisme liturgique est si fort et si profondément entré dans la croyance chrétienne, que les dissidents ou les enfants perdus de la grande Église ne cherchent pas à s'y soustraire. L'eucharistie se retrouve donc chez les Gnostiques, autant qu'ils nous sont connus, avec ce même caractère de présence réelle de la chair et du sang, et il nous est resté quelques textes où, non plus seulement le réalisme, mais la notion même de conversion, si peu explicite dans les textes catholiques contemporains, s'affirme de la manière la plus matérielle.

On en peut avoir déjà quelque idée en lisant la liturgie décrite par le second des *Livres de Jeû*, lequel date de la première moitié du III^e^ siècle, et est d'origine égyptienne. C'est une sorte de liturgie de purification des péchés : ce n'est proprement ni le baptême, ni l'eucharistie, et, à vrai dire, l'on ne peut pas en déduire grand'chose qui éclaire directement le sujet de l'eucharistie.

On apporte au Christ deux vases de vin et des

branches de vigne. « Alors Jésus disposa une offrande (θυσία), il plaça un vase de vin à gauche de l'offrande et l'autre à droite, il plaça du genièvre sur l'offrande avec de la fausse cannelle et du nard en épis, il fit revêtir tous ses disciples de vêtements de lin et mit dans leur bouche des racines de cynocéphale... Il plaça ses disciples devant l'offrande, et Jésus se tint debout au-dessus de l'offrande : il étendit là un linge de lin, il plaça dessus une coupe de vin, puis les pains en nombre égal à celui de ses disciples... » Alors le Christ prononce une invocation au Père, farcie de glossolalie (ioazazeth azazé azazeth... azaachazaracha zaracha zarbatho...), et se terminant par ces paroles : « Qu'il y ait un prodige et que Zorokothora vienne et verse l'eau du baptême de vie dans l'un de ces vases de vin ». Et « en ce moment-là eut lieu le prodige dont Jésus avait parlé : le vin qui était à droite de l'oblation fut changé en eau. Les disciples vinrent devant Jésus, qui les baptisa, leur distribua l'offrande[1] ».

Il ne faut retenir de cette liturgie gnostique que l'idée d'un prodige s'accomplissant au moment où est prononcée une épiclèse magique, et cette idée aussi que ce prodige est une conversion, la conversion du vin en eau.

Autour de la grande Église, les petites églises gnostiques abondent dans le goût du prodige, et l'exploitent. On connaît, grâce à saint Irénée, ce valentinien du nom de Marc, qui, originaire d'Asie, comme Irénée, vint en Gaule, comme lui, et y fut le créateur d'une petite église, dont Irénée, qui paraît l'avoir

1. C. Schmidt, *Koptisch-gnostiche Schriften*, t. I (Leipzig 1905), p. 308-309. — Zorokothora est Melchisédech.

connue directement, nous a rapporté divers traits de la liturgie qui s'y pratiquait. L'eucharistie faisait partie de cette liturgie. Marc nous est représenté célébrant l'eucharistie sur un calice plein de vin coupé d'eau, et prolongeant la prière eucharistique jusqu'au moment où, Irénée ne nous dit point par quel artifice, ce vin, tout clair d'abord, devient pourpre foncé. Marc, alors, explique que c'est « la grâce qui est parmi ce qui est au-dessus de tout », — un des éons suprêmes de son gnosticisme, — c'est la « Grâce » qui goutte à goutte a mêlé de son sang au vin du calice en réponse à l'invocation. Le calice est présenté aux assistants, qui boivent à même, convaincus que la « Grâce » les pénétrera.

Nous avons là comme un pastiche de la liturgie de la grande Église. Si le pain n'est pas mentionné, voici du moins la coupe de vin mêlé d'eau; la coupe est eucharistiée (ποτήρια οἴνῳ κρεμαμένα εὐχαριστεῖν); la prière qui sert à eucharistier est appelée ἐπίκλησις, et c'est le terme même d'*épiclèse* qui apparaît ici pour la première fois; l'effet de cette épiclèse est d'amener le sang divin dans la coupe (τὸ αἷμα στάζειν ἐν τῷ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως)[1]. Saint Justin eût reconnu là aisément les traits fondamentaux de sa propre doctrine, mais exploitée par une sorte de magicien faiseur de « tours de passe-passe », comme dit Renan.

Autre description de la liturgie eucharistique, dans les *Acta Thomae* (début du IIIe siècle). Elle fait partie d'une initiation, et donc elle commence par l'administration du baptême. L'apôtre saint Thomas

1. IREN. *Contra haer.* I, XIII, 2.

impose les mains à la femme qui vient de demander le baptême, et il la signe du sceau baptismal « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Puis l'apôtre donne l'ordre à son diacre de disposer une table et l'on approche de la table le siège à plusieurs places qui se trouvait là. On étend un drap de lin sur la table et l'on pose dessus le pain de bénédiction. Alors l'apôtre debout s'exprime ainsi : « Jésus, qui as daigné nous faire participer à l'eucharistie de ton corps sacré et de ton sang, voici que nous osons venir à ton eucharistie et invoquer ton saint nom : viens donc et te communique à nous ! » Et l'apôtre commença ainsi : « Venez, entrailles parfaites ; viens, communion du mâle ; viens, toi qui sais les mystères du choisi ; viens, toi qui participes à tous les combats du généreux athlète ; viens, repos qui révèles les grandeurs de la toute grandeur ; viens, toi qui manifestes le caché et qui révèles l'indicible ; sainte colombe qui enfantes les deux oisillons ; viens, mère cachée ; viens, toi qui brilles dans ses actes, et qui procures joie et repos à ceux qui sont unis à elle ; viens et unis-toi à nous dans cette eucharistie que nous faisons en ton nom et en l'amour qui nous unit en ton invocation [2]. »

Ayant ainsi parlé, l'apôtre fit sur le pain une croix, et ayant rompu le pain il le distribua. Il en donna d'abord à la femme nouvellement baptisée, en disant : « Que cela te soit pour la rémission des péchés et des fautes éternelles. »

Cette description est instructive de tous points.

1. *Acta Thomae*, 49-50, éd. Bonnet (Leipzig 1903), p. 165-166.
2. Cette invocation s'adresse, non au Christ, mais à la Sophia-Achamoth. Cf. Hennecke, p. 580.

Les paroles prêtées à l'apôtre constituent une vraie épiclèse[1]. Les paroles de cette épiclèse sont d'un gnosticisme si échevelé, que l'on comprend mieux, après les avoir entendues, la réaction qui portait le catholicisme contemporain à ne rien affirmer que de très élémentaire : le catholicisme était une école de simplicité! Les détails de mise en scène ont leur intérêt : une table mobile (τράπεζα) est apportée, que l'on recouvre d'un linge (σινδών) : un banc (συμψέλλιον, *subsellium*) est approché de la table pour faire asseoir les fidèles présents. On peut comparer à cette mise en scène les représentations figurées de la cène eucharistique, dans les fresques des cimetières romains, et notamment la cène eucharistique de la Capella Greca au cimetière de Priscille, à Rome[2]. Dernier détail, l'eucharistie n'est pas appelée eucharistie du pain et du vin, mais eucharistie du corps sacré et du sang de Jésus (τῆς εὐχαριστίας τοῦ σώματός σου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ αἵματος κοινωνῆσαι).

L'initiation au baptême et la participation à l'eucharistie tiennent dans la liturgie gnostique des *Acta Thomae* une place centrale. En voici une nouvelle description. L'apôtre a converti Mygdonia, femme de Charisios qui est un familier du roi Misdaeos. Mygdonia demande le baptême, « le bain de l'incorruptibilité ». Il faut préparer tout ce qui va servir à cette liturgie, et c'est pourquoi Mygdonia va quérir sa nourrice Marcia. « Que veux-tu, ma fille ? » répond la nourrice. Et Mygdonia répond : Il faut que tu

1. Comparer *Acta Thomae*, 27 (p. 142), une épiclèse semblable pour le « sacrement » gnostique du chrisme ou initiation. Cf. HENNECKE, p. 573-574.

2. J. WILPERT, *Fractio panis* (Paris 1896), p. 8-15.

me donnes la vie éternelle et que je reçoive de toi la nourriture parfaite : apporte-moi donc du pain et de l'eau (ὕδατος χρᾶσιν). » La nourrice réplique : « Non, je vais t'apporter plusieurs pains, et, au lieu d'eau, plusieurs mesures de vin. — C'est inutile, dit Mygdonia, et je ne demande que ceci : de l'eau (χρᾶσιν ὕδατος), un pain et de l'huile. » La nourrice ayant obéi, Mygdonia, tête nue, debout devant l'apôtre, reçoit de ses mains l'onction d'huile, accompagnée d'une invocation ou épiclèse au « mystère caché dans lequel la croix nous fut montrée » etc. ; puis elle est baptisée dans une fontaine qui est là, « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ». Et quand elle est baptisée, l'apôtre, « rompant le pain et prenant un calice d'eau, la fait participer aux mystères du Christ[1] ». — Nous avons ici une trace de l'usage encratite de n'accepter pas de vin pour l'eucharistie. Les *Acta Thomae* n'ont pas été tellement expurgés que pareilles traces en aient totalement disparu. Ailleurs, il n'est plus fait mention que du pain. Ainsi quand l'apôtre a baptisé Siphor, un pain est placé sur une table, et l'apôtre prononce les paroles suivantes : « Pain de vie, que ceux qui en mangent demeurent incorruptibles! Pain qui rassasie les âmes affamées du bonheur! C'est toi qui as daigné recevoir le don, afin qu'à nous vienne la rémission des péchés, et que ceux qui te mangent soient incorruptibles. Nous t'invoquons, toi, le nom de la mère, mystère ineffable des principes et des puissances cachées : nous t'invoquons au nom de Jésus. » Et il dit : « Vienne la force et la bénédiction, que le pain soit

1. *Acta Thomae*, 120-121 (p. 230-231).

confirmé, afin que toutes les âmes qui y auront par soient libérées de leurs fautes ! » Puis l'apôtre romp le pain et le distribue à Siphor, à sa femme et à s fille [1]. — Mais qu'il soit fait usage d'eau ou de vin l'eucharistie n'en est pas moins un don surnature et un *opus operans* analogue au baptême.

Une dernière description sera plus explicite encore.

L'apôtre a baptisé Vazanos d'une onction d'huile comme nous l'avons vu faire pour Mygdonia ; puis après l'immersion, l'apôtre « prend un pain et une coupe, qu'il bénit en disant : Ton corps sacré crucifié pour nous, nous le mangeons ; et ton sang versé pour notre salut, nous le buvons. Que ton corps soit pour nous le salut, et ton sang la rémission de nos péchés... » L'apôtre rompt alors le pain et le donne à Vazanos et à ses compagnons en disant : « Que cette eucharistie soit pour le salut, la joie, la santé de vos âmes ». Les communiants répondent Amen. Et une voix se fait entendre qui répond : « Amen, ne craignez pas, mais croyez [2]. » Au milieu de tout ce galimatias gnostique, le réalisme se retrouve, et dans des termes plus forts encore que ceux de saint Justin : Τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθὲν ἐσθίομεν, καὶ τὸ αἷμά σου τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἐκχυθὲν εἰς σωτηρίαν πίνομεν.

*
* *

Toutefois, à côté de ce gnosticisme populaire, il en est un autre plus relevé, et qui, alors même qu'il ne se dégage pas des mauvaises cosmogonies, ne

1. *Acta Thomae*, 133 (p. 240).
2. *Id.* 158 (p. 268).

aisse pas d'avoir été l'initiateur de la spéculation et e la critique dans le christianisme. On a dit avec sprit que les gnostiques étaient des intellectuels, et ela est vrai des plus grands d'entre eux, qui tentent ne explication de la nature, une explication de l'his- oire du salut, une explication des données de la tra- ition, explication la plupart du temps avortée, mais ue les théologiens devront reprendre pour édifier théologie à venir. Ainsi compris, le gnosticisme st un essai dans lequel on ne doit pas s'étonner e rencontrer des intuitions qui reparaîtront plus ard.

Les *Excerpta ex scriptis Theodoti,* qui sont un spé- men si remarquable du gnosticisme le plus réfléchi, elui de l'école de Valentin, attestent que, autour de alentin, l'attention s'était portée sur le baptême et ur l'eucharistie. Le fragment 77, par exemple, mon- e que l'on y attribuait au baptême une action de angement (μεταβολή) opérée par le sacrement dans lui qui le recevait, d'un changement qui avait l'âme our sujet, non le corps : le corps, en effet, sortait de piscine baptismale tel qu'il y était descendu, ce ne ouvait donc être que l'âme qui fût affectée par la râce immanente au baptême[1].

Cette grâce tient à l'esprit qui opère dans le ptême. Car, à vrai dire, il y a comme deux bap- mes, le baptême δι' ὕδατος et le baptême διὰ πνεύματος. baptême par l'eau n'est évidemment qu'un signe guratif : le vrai baptême, celui qui affecte l'âme, est baptême par l'esprit, esprit incorporel qui est

. *Excerpta Theodot.* 77 (*P. G.* IX, 693) : ἡ δύναμις δὲ τῆς μετα- ῆς τοῦ βαπτισθέντος οὐ περὶ τὸ σῶμα, — ὁ αὐτὸς γὰρ ἀναβαίνει, — ὰ περὶ ψυχήν.

donné d'en haut [1]. Mais cet esprit est communiq
par l'eau : car l'eau baptismale a reçu une sanct
cation : τὸ ὕδωρ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει. Pour faire mie
entendre cette théorie du baptême, notre auteur é
blit un rapprochement entre le baptême, et, soit l'or
tion (de la confirmation), soit l'eucharistie. Le pa
dit-il, est sanctifié par la vertu du nom, de mê
l'huile : en apparence le pain et l'huile demeurent
qu'ils étaient, mais, par la vertu du nom, il leur
conféré une vertu spirituelle. Il faut citer le te
même : Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει
ὀνόματος, οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφ
ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται [2]. A
M. Loofs [3], après Bunsen, je crois que l'on doit su
primer οὐ devant τὰ αὐτά : il est clair, en effet, que
pain et l'huile gardent leurs apparences et rest
identiques κατὰ τὸ φαινόμενον. Mais sur l'huile et
le pain une consécration est prononcée : nous surp
nons là le mot ἁγιασμός, ἁγιάζειν, qui est destiné à
venir technique pour désigner la « consécratio
(en latin *sanctificatio*). La « vertu du nom »
semble pas être autre chose que la vertu de l'é
clèse, au sens où l'entendait saint Justin. Ce
vertu ou puissance (δύναμις) produit un changem
(μεταβολή) : nous retrouvons ici le même mot
notre auteur employait à l'occasion du baptême. Ce
μεταβολή a-t-elle pour sujet le pain et l'huile? No
gnostique a-t-il eu l'intuition de la transsubstant

1. *d.* 81 (p. 696) : τὸ βάπτισμα διπλοῦν, τὸ μὲν αἰσθητὸν δι' ὕδα
... τὸ δὲ νοητὸν διὰ πνεύματος... Τὸ δὲ ἄνωθεν δοθὲν ἡμῖν πν
ἀσώματον ὄν... δυνάμεων κρατεῖ καὶ ἀρχῶν πονηρῶν.
2. *Id.* 82 (p. 696).
3. *Abendmahl*, p. 43.

ion, comme M. Harnack se plaît à le croire [1], et va-t-il découvrir une transsubstantiation dans l'huile comme dans le pain? Non, la transsubstantiation est bien au delà de l'horizon de notre gnostique, qui ne veut affirmer qu'une chose, c'est que le pain, qui est et reste pain, acquiert une vertu spirituelle, εἰς δύναμιν πνευματικήν, qu'il n'avait pas, μεταβέβληται.

Nous sommes bien loin du réalisme élémentaire, mais si ferme, de Justin et d'Irénée! Notre gnostique assimile le pain de l'eucharistie à l'eau du baptême, à l'huile de la confirmation : un signe conférant un don spirituel. Et cela est un sacrement, mais l'affirmation du corps et du sang ne saurait plus s'expliquer que comme une métaphore.

Quand on cherche quelle influence a pu orienter ainsi les meilleurs exégètes gnostiques hors du réalisme partout accepté au second siècle, il n'est pas difficile de découvrir qu'on doit l'attribuer à une influence prépondérante du sixième chapitre de saint Jean. On peut le vérifier dans les fragments mêmes de Théodote. Le Sauveur, lisons-nous dans le treizième fragment, est le pain céleste, la nourriture spirituelle qui donne la vie : Οὗτός ἐστιν ἄρτος ἐπουράνιος καὶ πνευματικὴ τροφὴ ζωῆν παρεκτικὴ κατὰ τὴν βρῶσιν καὶ γνῶσιν. Le Sauveur est une nourriture spirituelle dans l'Église et dans l'eucharistie, dans l'Église où il est γνῶσις, dans l'eucharistie où il est βρῶσις, et plus pleinement dans l'Église que dans l'eucharistie, puisque, quand le Sauveur dit « le pain que je donnerai est ma chair », il entend par sa chair son corps qui est l'Église, pain céleste aussi et syna-

1. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 252. M. Harnack maintient οὐ. Autant Struckmann, p. 99.

gogue bénie [1]. Cette exégèse est celle que nous retrouverons chez Clément d'Alexandrie, chez Origène. Il n'est pas sans intérêt de constater qu'elle ne sort pas de la tradition de la grande Église, mais que le premier écrivain qui l'exprime est de l'école valentinienne.

1. *Id.* 13 (p. 664) · Ὁ δὲ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω, φησίν, ἡ σάρξ μου ἐστίν, ἣν ὑπὲρ τοῦ κόσμου τρέφεται ἡ σὰρξ διὰ τῆς εὐχαριστίας, ἣ ὅπερ καὶ μᾶλλον ἡ σὰρξ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστιν, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία, ἄρτος ἐπουράνιος, συναγωγὴ εὐλογημένη.

PREMIÈRES THÉORIES

DU RÉALISME

PREMIÈRES THÉORIES DU RÉALISME

I

ALEXANDRINS ET ORIENTAUX

Le réalisme a été, on vient de le voir, affirmé par la liturgie issue de l'institution même de la cène, et au second siècle il rallie tous les suffrages que nous pouvons recueillir encore : il est l'affirmation fondamentale de la foi se posant à elle-même sa règle.

Ce réalisme, au IIIe siècle, au IVe, ne cessera pas de s'affirmer. Partout il se manifestera par un langage liturgique aussi expressif que celui que nous avons relevé chez saint Justin et chez saint Irénée. Mais ce langage liturgique, constante expression de la foi traditionnelle, n'interdit pas de chercher l'intelligence du mystère qu'il recouvre. Cette recherche inaugure la spéculation et l'exégèse, d'un mot, la théologie.

On sera frappé de l'imperfection première de la théologie eucharistique. Mais il est un fait que l'his-

toire des dogmes a mis en pleine lumière, c'est que les dogmes qui concernent l'Homme-Dieu ont, dans leur développement, été conditionnés les uns par les autres, selon une série logique. Or la présence réelle est un de ces dogmes, et il est conditionné par la dogmatique de l'union des deux natures : toute tentative faite pour expliquer ce qu'est la chair du Christ dans l'eucharistie est prématurée, tant que la doctrine de l'incarnation n'a pas atteint sa formule authentique.

Cette imperfection tient aussi à l'influence de l'exégèse allégoriste, qui au IIIe siècle bat son plein, et dont le reflux ne se produira qu'au IVe siècle : on allégorise sur toute l'Écriture, on allégorisera sur les paroles de l'institution de la cène, et de là des confusions qui troubleront, au moins pour les modernes, l'affirmation si claire du réalisme.

Nous étudierons cette phase critique dans la pensée latine, en étudiant la doctrine eucharistique des Africains. Nous devons l'étudier d'abord dans la pensée grecque, chez Clément d'Alexandrie, chez Origène surtout, et chez les écrivains ecclésiastiques antérieurs aux Cappadociens [1].

*
* *

Avec Clément d'Alexandrie, le premier, se manifeste le contraste entre la foi de tradition ou la foi de

1. On consultera les articles de G. E. Steitz, « Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung », parus dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. IX (1864), X (1865), XI (1866), XII (1867), XIII (1868). Mais Struckmann, pour le second et le troisième siècle, est désormais fondamental.

ous dans l'Église, et la réflexion de l'esprit sur la oi : une sorte de gnosticisme tempéré et ecclésiastique e forme, pour mieux combattre celui que l'Église ré- udie. Ce gnosticisme est fait d'exégèse allégorique, t cette exégèse-là, si romanesque soit-elle souvent, droit de cité indiscuté. Mais il est fait aussi le « philosophie », au sens le plus général de ce not. Clément conçoit cette philosophie en éclecti- ue, et comme une sagesse ou un langage inspiré ux Grecs par cette même Providence qui donnait u peuple de Dieu l'Ancien Testament [1].

On doit donc trouver chez Clément, à la base le sa doctrine, l'affirmation de la foi des *simpliciores* t du canon traditionnel, puis une interprétation de ette foi. Ce seront, aussi bien, les deux aspects de on enseignement sur l'eucharistie.

Premier aspect. Clément use du langage tradi- ionnel. Il parle du pain à manger, du vin à boire. 'effet de cet aliment et de ce breuvage est de con- érer l'immortalité. Ce pain est le Sauveur lui-même [2]. 'oblation du pain et du vin est chose réglée par Église, et il n'est permis de rien innover, sous eine de se séparer de l'Église, comme c'est le cas es hérétiques qui pour l'eucharistie, au lieu de vin, e servent d'eau [3]. En un raccourci de quelques mots,

1. Tixeront, p. 264-267. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie* (Paris 1898), 138 et suiv. Sur l'opposition que Clément rencontre au sein de glise, voyez de Faye, p. 126-8.

2. *Quis dives*, 23 : Ἐγώ σου τροφεύς, ἄρτον ἐμαυτὸν διδοὺς οὗ υσάμενος οὐδεὶς ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν διδοὺς ἀθανασίας. La signification eucharistique de ce passage n'est s indiscutable. Cf. *Paedag.* I, 6 (*P. G.* VIII, col. 301 A).

3. *Strom.* I, 19 (*P. G.* VIII, col. 813 A) : ... ἐπὶ τῶν ἄρτῳ καὶ ὕδατι ιτὰ τὴν προσφοράν, μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας, χρωμένων

il décrit la communion : l'eucharistie divisée en part par les soins, probablement, des diacres, l'invitatio adressée aux fidèles présents de prendre chacun s part [1].

Second aspect. Clément bien imprudemment allé gorise sur le texte même de l'institution de l'eu charistie. Pour mieux réfuter les Encratites au yeux de qui le vin est un breuvage condamné pa l'Évangile, Clément observe que le Christ a b du vin. Il a même béni le vin, quand il a dit Prenez, buvez, ceci est mon sang, le sang de l vigne [2]. La vigne est, par ailleurs, Jésus-Christ Le Sauveur donc allégorise, assure Clément, car désigne par la figure du vin le Verbe qui ser répandu pour la rémission des péchés : τὸν Λόγ ἀλληγορεῖ. Ainsi, dans le récit de la cène, le mot vi peut signifier sang, et le mot sang être une dés gnation allégorique du Verbe.

Mais est-ce là le sens premier des paroles de l'ins titution? Non, car Clément appelle l'eucharistie u mélange du breuvage et du Verbe [3]. Il compare c mélange à celui du vin et de l'eau : le mot dont use est celui de κρᾶμα ou de κρᾶσις. Au sens premie il n'y a donc pas d'allégorie.

αἱρέσεων, ἐμφανῶς ταττούσης τῆς Γραφῆς· εἰσὶ γὰρ οἳ καὶ ὕδωρ ψιλ εὐχαριστοῦσιν. Voyez plus haut, p. 135.

1. *Strom.* I, 1 (col. 692 B).

2. *Paedag.* II, 2 (col. 428 C) : Λάβετε, πίετε, τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἷμ αἷμα τῆς ἀμπέλου· τὸν λόγον, τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφε ἁμαρτιῶν, εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα.

3. *Paedag.* II, 2 (col. 412 A) : ἡ ἀμφοῖν κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ λόγ εὐχαριστία κέκληται. Clément dit ailleurs, commentant le texte *P lum alligavit vineae*, *Paedagog.* I, 5 (col. 268 B) : Φέρει γὰρ οἶνον ἄμπελος ὡς αἷμα ὁ λόγος, ἄμφω δὲ ἀνθρώποις ποτὸν εἰς σωτηρί ὁ μὲν οἶνος τῷ σώματι, τὸ δὲ αἷμα τῷ πνεύματι.

Ce même mot χρᾶσις sert, en effet, à Clément, à désigner ailleurs une réalité aussi réelle que l'Homme-Dieu, réalité qui est au-dessus de tout soupçon de docétisme. De plus cette χρᾶσις du vin et du Verbe, qui constitue l'eucharistie, confère un don réel, qui tient au Verbe, et qui n'est réel que si le Verbe est un élément réel composant la χρᾶσις : ce don est l'incorruptibilité.

Le sang du Christ, en effet, dit Clément, peut être entendu de deux façons : on distingue le sang matériel, charnel, celui qui a été versé sur la croix, et le sang spirituel, « celui par lequel nous avons été oints », autrement dit faits chrétiens [1]. Or, poursuit Clément, dans ce sens, boire le sang de Jésus, c'est devenir participant de l'incorruptibilité de Jésus : l'esprit est la vertu du Verbe, comme le sang est la vertu de la chair : l'esprit produit l'incorruptibilité [2].

Voici le texte de Clément :

Double est le sang du Seigneur. Car premièrement il est charnel, c'est par ce sang que nous avons été rachetés ; et secondement il est spirituel, c'est par ce sang que nous avons été oints. Boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur. L'esprit est la force du Verbe, comme le sang l'est de la chair... Analogiquement donc se mêlent le vin à l'eau, et l'esprit à l'homme. Ceci (le mélange [d'eau et de vin]) rassasie en la foi : cela (l'esprit)

1. Mais le sens de κεχρίσμεθα reste douteux. Cf. Struckmann, p. 128.
2. Dans le *Dialogus de recta in Deum fide*. II, 8, l'interlocuteur marcionite du dialogue exprime une théorie analogue : « Bonus Deus... misit ex proprio suo spiritu et vivificavit hominem... » On lui objecte : « Omnes homines de hoc spiritu habent, aut soli illi qui credunt bono ? » Et le marcionite répond : « Per eucharistiam venit ». *Adamantius* (édit. Van de Sande, Leipzig 1901), p. 75.

conduit à l'incorruptibilité. Et le mélange des deux, savoir du vin et du Verbe, est appelé eucharistie, grâce vénérable et belle [1].

Dans ces lignes trop brèves de Clément, on découvre une fois de plus le réalisme traditionnel : le pain et le vin appelés corps et sang du Christ et donnant à qui le reçoit une qualité du corps du Christ, l'incorruptibilité. Il faut retenir cette affirmation fondamentale, qui fait s'évanouir le symbolisme que l'on a voulu prêter à Clément. Mais qui voudrait accepter comme une théorie valable de l'eucharistie, et tout autant de l'incarnation, cette idée de κρᾶσις?

Si toute la pensée de Clément est dans ces quelques textes, on sera donc tenté de la juger bien gauche, et elle l'est en effet, comme pouvait l'être un premier effort fait pour présenter à des Grecs la foi ecclésiastique au réalisme. Toutefois cette pensée de Clément est, dans ses linéaments, assez fermement fixée pour qu'il ne soit pas permis de la confondre avec une théorie tout autre de Clément, sa théorie de la gnose.

Clément distingue, en effet, deux degrés dans la connaissance religieuse. Le premier est élémentaire et correspond à l'instruction préalable au baptême : c'est le lait des enfants à la mamelle. Le second de-

1. *Paedag.* II, 2 (col. 409 B) : Διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου, τὸ μέν ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικόν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα. Καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. Ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα· καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ πνεῦμα. Ἡ δὲ ἀμφοῖν κτλ. *Clemens*, éd. Staehlin, t. I (Leipzig 1905), p. 168.

ré est celui de la doctrine intégrale, la gnose, la nourriture solide. Ces deux images, celle du lait, celle de la nourriture solide, recouvrent la pensée abstraite, et n'ont qu'une valeur de comparaison concrète. Clément poursuit : cette nourriture solide est la doctrine intégrale ou contemplation : et pour mieux se faire entendre, Clément use d'un mot pris à la langue des mystères d'Eleusis, le mot ἐποπτεία. Il dira donc : la nourriture solide est la contemplation du spectacle sacré : γάλα μὲν ἡ κατήχησις νοηθήσεται, βρῶμα δὲ ἡ ἐποπτικὴ θεωρία. Puis, superposant une nouvelle image à cette première image, comme la nourriture solide lui suggère l'idée de viande et de sang, il dira : « Les chairs et le sang du Verbe, sont l'intelligence de la puissance et de l'être divin... Car la nourriture et le breuvage du Verbe divin, c'est la gnose de l'être divin[1]. »

On ne peut nier que l'emploi des termes chair et sang, qui rappellent si directement l'eucharistie, ne tendent à créer une confusion dans l'esprit du lecteur; mais cette confusion n'est pas dans la pensée de Clément, qui n'a ici en vue que la gnose, et aucunement l'eucharistie.

Sous les mêmes traits allégoriques, Clément décrit la gnose, toujours la gnose, dans un développement du *Pédagogue,* où l'on a voulu voir encore l'eucharistie. A peine le baptême est-il reçu, qu'aussitôt le chrétien est en possession de l'objet parfait qu'il attendait, la connaissance de Dieu, la gnose. Le baptême n'est pas pour rien appelé illumination, puis-

1. *Strom.* V, 10 (*P. G.* IX, col. 100 C-101 A) : Σάρκες αὗται καὶ αἷμα τοῦ λόγου, τουτέστι κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας... Βρῶσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θείου λόγου ἡ γνῶσίς ἐστι τῆς θείας οὐσίας.

qu'il nous ouvre les yeux sur la « lumière sainte
qui est Dieu même. Le baptisé est comme un homm
qu'on aurait éveillé du sommeil, et qui désorma
veillerait. Sans doute, la résurrection lui réserve
lumière totale : mais entre l'illumination dans
temps et celle de l'éternité, il n'y a de différence qu
de degré. Ces affirmations de Clément ont pour b
de contredire ceux qu'il traite de pseudo-gnostiqu
(entendez les gnostiques comme Valentin), pou
qui il existait deux christianismes, celui des en
fants et celui des gnostiques, celui de la mass
des fidèles et celui des sages. Mais, dit Clémen
avec insistance, la foi du baptisé est un don parfai
puisque le néophyte est dans la lumière. La perfec
tion est virtuellement dans la catéchèse. En ce sen
on doit dire que nous sommes tous enfants. L
Christ n'est-il pas notre Pédagogue? Ne nous ap
pelle-t-il pas à mainte reprise du nom d'enfant
(νήπιοι)? Clément cite les textes et les comment
avec abondance, pour conclure que cette enfance es
une perfection, qui nous met aux mains du divi
Pédagogue. Mais Clément a affaire à des adversaire
retors, qui lui opposent des textes : saint Paul n
dit-il pas aux Corinthiens qu'il leur a donné du lai
parce qu'il ne pouvait pas leur faire prendre un
nourriture solide? Clément répond que le lait est u
aliment parfait, puisque Dieu promet que le paradi
sera une terre où coulera le lait et le miel. Qu'on n
s'étonne donc pas que l'apôtre ait donné du lait au
Corinthiens : c'est le lait du Christ, c'est-à-dire l
Verbe, car le Verbe est allégoriquement du lait

1. *Paedagog.* I, 6 (col. 292 C).

ais alors que sera cette nourriture solide, dont
rle l'apôtre? Les adversaires de Clément identi-
nt le lait avec le christianisme élémentaire (πρῶτα
θήματα), et ils identifient la nourriture solide avec
christianisme supérieur (πνευματικαὶ ἐπιγνώσεις),
ils traitent cette gnose de chair et de sang de
sus [1].

Clément leur répond par une théorie physiolo-
que, d'après laquelle le sang est le premier élé-
ent engendré dans l'embryon : le sang en s'épais-
ssant forme la chair, et en se subtilisant forme le
it, comme en se putréfiant il forme le pus : trans-
rmation de qualité, non de substance [2]. Le sang
ssemble à la nourriture spirituelle, et l'on peut dire
ue le sang du Verbe se comporte comme du lait.
e Verbe fait chair est devenu une nourriture spiri-
elle pour les sages [3]. L'Église, qui est la Vierge
ère, n'a pas de lait pour nourrir ses enfants, parce
ue son premier-né qui est Jésus est le lait qu'elle
nne : le corps du Christ nourrit cette multitude
enfants. « Le Verbe est tout pour l'enfant, il est
re, mère, pédagogue, nourrice : Mangez ma chair,
t-il, buvez mon sang : voilà les aliments que le
eigneur offre, la chair qu'il présente, le sang qu'il
rse : rien ne manque pour la croissance de l'en-
nt. »

Si nous avons rendu fidèlement la pensée de
ément, il ressort de cette analyse que les νήπιοι
nfiés au divin Pédagogue, nourris par lui, sont

. *Id.* (col. 296 C).
. *Id.* (col. 297 C) : πάσχει δὲ μεταβολὴν κατὰ ποιότητα, οὐ κατ' οὐσίαν.
. *Id.* (col. 300 B) : αὐτὸς [ὁ λόγος] ἥδη τροφὴ γέγονε πνευματικὴ
ς σώφροσιν.

nourris de la connaissance de Dieu et en cela pa
ticipent au Verbe qui est leur lait : ce lait e
aussi bien la chair et le sang du Christ. Sous to
ces traits figurés, on reconnaît la gnose telle q
la définit et la pratique Clément, mais non l'euch
ristie.

Clément insiste pour nous en mieux convainc
Tout ici est allégorie, dit-il. L'Esprit saint est sy
bolisé par la chair : n'est-ce pas en effet l'Esprit q
a été le démiurge de la chair? Le Verbe est sy
bolisé par le sang : n'est-ce pas le Verbe qui don
la vie, comme le sang la donne au corps? Le S
gneur est le mélange de l'Esprit et du Verbe, et
Seigneur est la nourriture des νήπιοι. Or le Seigne
Jésus est le Verbe de Dieu. Donc le Verbe de Di
est notre nourriture [1]. Oui, c'est le Verbe que no
buvons : le Verbe n'est-il pas aussi bien appelé all
goriquement fontaine de vie et fleuve d'huile [2]?
le Verbe est bu, il peut être mangé, car ce qui
breuvage sous un certain aspect, peut être alime
sous un autre aspect. Mais ces termes concr
ne sont que des représentations allégoriques
Verbe [3]. Qui dit lait dit la même chose que sa
et ces termes ne sont que des symboles de la p
sion et de l'enseignement du Seigneur : τὸ αὐτὸ

1. *Id.* (col. 301 B) : Σάρκα ἡμῖν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ
αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται..., ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ κύριο
τροφὴ τῶν νηπίων..., ἡ τροφὴ τουτέστιν κύριος Ἰησοῦς, τουτέστ
λόγος τοῦ θεοῦ.

2. *Id.* (col. 304 B) : Πίνεται ὁ λόγος, ἡ τροφὴ τῆς ἀληθείας. — Δ
τὸν δὲ τὸ αὐτὸ καὶ βρῶμα εἶναί πως ἔχον καὶ ποτὸν πρὸς ἄλλο
ἄλλο νοούμενον.

3. *Id.* (col. 305 B) : Οὕτω πολλαχῶς ἀλληγορεῖται ὁ λόγος, καὶ βρῶ
καὶ σάρξ, καὶ τροφή, καὶ ἄρτος, καὶ αἷμα, καὶ γάλα· ἅπαντα ὁ κύ

ῖμα καὶ γάλα τοῦ Κυρίου πάθους καὶ διδασκαλίας σύμ-
ολον [1].

Ne cherchez pas ici une théorie de l'eucharistie : mais ne vous étonnez pas que les expressions de Clément aient pu donner le change sur ce point, car ce sont les mêmes expressions dont il usait pour décrire l'eucharistie. Il n'est pas jusqu'au terme de χρᾶσις qui ne serve aux deux descriptions : l'eucharistie est la χρᾶσις du vin et du Verbe, le Seigneur est la χρᾶσις de l'Esprit et du Verbe, et dans les deux cas il est question d'une nourriture (τροφή), mais tandis que la nourriture est, dans le premier cas, l'eucharistie, dans le second, c'est la gnose [2].

Cette distinction, qui est fondamentale, autorise à dire que les critiques se sont trompés qui ont, comme Steitz, cru voir se former à l'issue du second siècle si profondément réaliste, une conception radicalement contraire qui serait un pur symbolisme, conception d'origine alexandrine et dont Clément serait le premier représentant. Ce symbolisme se serait résolu, au IVe siècle, en un dynamisme, qui lui-même aurait abouti, sur la fin du IVe siècle, à une théorie de la conversion [3]. Mais, en fait, le premier point de cette courbe n'existe pas : Clément n'est pas un symboliste professant la présence en figure : il est aussi réaliste de langage que la litur-

1. *Id.* (col. 309 A).
2. Même observation à faire sur *Strom.* I, 10 (*P. G.* VIII, col. 744 A).
3. Steitz, t. X, p. 404, résume en la formule suivante tout le développement : « Wir haben ihre Momente verzeichnet : ihr ursprünglicher Ausgangspunkt ist der alexandr. Symbolismus; ihr Durchgang die Dynamik; ihr Ziel die Transformation. In diesen Stadien charakterisirt sich die zweite [par opposition au réalisme de Justin d'Irénée] Kreislauf dieses Bildungsprocesse. » Voyez plus loin, p. 192, la généralisation mieux justifiée de M. Harnack.

gie de son temps, et il parle de ce réalisme comm
d'un mélange du Verbe et des espèces consacrées
mélange aussi réel que l'incarnation. Nous somme
assurément encore loin d'une théorie de ce *com*
plexus qu'est le réalisme! Mais loin aussi du pu
symbolisme imaginé par Steitz.

*
* *

Le dualisme pratiqué par Clément d'une foi tradi
tionnelle, celle des *simpliciores*, et d'une foi réfléchie
celle du gnostique ecclésiastique, était une nou
veauté dans l'Église : une vive résistance fut oppo
sée à Clément. Avec Origène, ce dualisme est main
tenu, mais aussi il est, non sans résistance encore
accrédité, et du coup la transformation de la trad
tion en théologie s'accomplit.

Voici pour la tradition. Au milieu du IIIe siècle,
Alexandrie, le langage liturgique comportait des ex
pressions telles que « participer au corps et au san
de Notre-Seigneur Jésus-Christ[1] ». Origène ne s'ex

1. Voyez dans Eusèbe, *H. E.* VII, 9, un fragment d'une lettre d
Denys d'Alexandrie au pape Xystus. Denys raconte qu'un fidèle e
était venu à douter de la validité du baptême qu'il avait reçu autr
fois de la main des hérétiques. Devait-on le rebaptiser? Denys s'y r
fuse, en considération de sa longue participation aux saints mystère
Εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα, καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ ἀμήν, κ
τραπέζῃ παραστάντα, καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προ
τείναντα, καὶ ταύτην καταδεξάμενον, καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματ
τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ, οὐκ ἂν
ὑπαρχῆς ἀνασκευάζειν ἐπιτολμήσαιμι. Ce fidèle a dès longtemps assis
à la célébration de la liturgie eucharistique (εὐχαριστίας ἐπακούσα
τα); il a répondu *Amen* à la fin de la prière eucharistique (voyez pl
haut, p. 136; il s'est présenté à la table (notons bien que c'est u
table, non un autel); il a reçu dans ses mains la « sainte nourriture
il a participé au corps et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. I

prime pas différemment, quand il dit que le Sauveur donne au fidèle son corps et son sang [1]; quand il écrit que « nous mangeons les pains, devenus corps, chose sainte et sanctifiante, par la prière [de la consécration] » [2]; quand il parle de la communion et du religieux respect que les fidèles apportent à ce qu'aucune parcelle des espèces consacrées ne tombe à terre [3].

Origène insiste, comme saint Cyprien à pareille époque, sur la sainteté que requiert la communion de qui s'en approche. Il veut que l'âme alanguie par le péché s'abstienne de communier : « *Communicare non times corpus Christi, accedens ad eucharistiam quasi mundus et purus, quasi nihil in te sit indignum, et in his omnibus putas quod effugias iudicium Dei* [4] ? »

angage de l'évêque d'Alexandrie est une remarquable attestation u langage liturgique.

1. *Homil. in Ier.* XIX, 13 : Δίδωσί σοι τὸ ποτήριον τῆς διαθήκης ῆς καινῆς, δίδωσί σοι καὶ τὸν ἄρτον τῆς εὐλογίας, τὸ σῶμα ἑαυτοῦ καὶ τὸ αἷμα ἑαυτοῦ χαρίζεται. Telle est la leçon de l'édition critique, *Origenes Werke*, t. III (Leipzig 1901), p. 169.

2. *Contra Celsum*, VIII, 33 : Ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες, καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἁγιόν καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους. *Origenes Werke*, t. II (Leipzig 1899), p. 249.

3. *In Exod. homil.* XIII, 3 : « Nostis qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo, cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis ne ex eo parum quid decidat, ne conseerati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per neglegentiam decidat. Quod si circa corpus eius conservandum tanta utimini cautela, et merito utimini, quomodo putatis minoris esse piaculi verbum Dei neglexisse quam corpus eius? »

4. *In psalm. XXXVII hom.* II, 6. Même sentiment dans *In Lev. hom.* XIII, 5 : « Cum acceperis panem mysticum, in loco mundo manduces eum, hoc est ne in anima contaminata et peccatis polluta dominici corporis sacramenta percipias. » De même *Comm. in Mat.* i, 25.

Ce langage lui est commun avec toute l'Église mais Origène prend soin de marquer à diverses reprises que ce littéralisme est propre aux *simpliciores,* et qu'il y a un sens plus élevé, plus subtil. Le Christ, à la cène, dit à ses disciples : Prenez et mangez... « Ce pain et ce vin peuvent être entendus par les simples selon l'interprétation commune au sujet de l'eucharistie : mais ceux qui ont appris à écouter plus à fond, entendront selon la promesse plus divine du Verbe qui nous nourrit de la vérité[1]. »

Les termes mêmes du récit de l'institution de l'eucharistie ont donc un sens populaire (κοινοτέρα ἐκδοχή) et ils en ont un autre plus profond et plus divin. La spéculation commence ici. Mais est-ce une spéculation sur l'eucharistie?

Panis iste, quem Deus-Verbum corpus suum esse fatetur, Verbum est nutritorium animarum, Verbum de Deo Verbo procedens, et panis de pane caelesti... Et potus iste quem Deus-Verbum sanguinem suum fatetur, Verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium... Non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus corpus suum dicebat Deus-Verbum, sed Verbum in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed Verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus Dei Verbi aut sanguis quid aliud esse potest nisi Verbum quod nutrit et Verbum quod laetificat cor[2]?

1. *In Ioa. comment.* XXXII, 24 (*Origenes Werke*, t. IV [Leipzig 1903] p. 468) : Νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἁπλουστέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχήν, τοῖς δὲ βαθύτερα ἀκούειν μεμαθηκόσιν κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν. Cf. *In Mat. comment. ser.* 86 : « Qui parvulus quidem est in Christo, et in Christo adhuc carnalis, intelleget communiter; prudentior autem quaerat... »

2. *In Mat. comment. ser.* 85.

Les Mauristes, à qui nous devons l'édition actuellement encore la plus répandue d'Origène, ont noté sur ce passage qu'il a été supprimé par tous les éditeurs antérieurs; et, dans le premier des deux manuscrits dont les Mauristes se sont servis, ce passage a été gratté, ce qui donne à penser que, non les premiers éditeurs, mais les manuscrits dont ils ont usé sont responsables de cette suppression [1]. Quant aux Mauristes, ils ont loyalement restitué la lacune, en observant que ce passage a un son peu catholique, au moins au premier juger, disent-ils. Car, en avouant que ce passage les a laissés hésitants et incertains, ils se rangent en définitive à l'interprétation que leur en a suggérée le censeur royal de leur édition, le sieur Robbe, selon lequel il faudrait distinguer ici trois choses. D'abord le pain et le vin, soit les espèces ou apparences. Puis la substance cachée sous les espèces sensibles. Enfin la signification mystique du sacrement. Origène aura à peine touché à la nature du sacrement, comme à un sujet suffisamment connu des fidèles; il a, au contraire, insisté sur la signification mystique, *nutrit*, *laetificat*, *potat*, *inebriat*.

Les copistes, les éditeurs, et le censeur royal se sont peut-être embarrassés pour peu, s'il est vrai, comme le propose M. Struckmann [2], et comme nous pensons qu'il le propose à bon droit, qu'Origène, dans ce passage, allégorise. Le pain et le vin de la cène sont pris par lui pour une figure, mais la figure de tout autre chose que le corps et le sang du Christ, la

1. *P. G.* XIII, col. 1733, note.
2. Struckmann, p. 162. Pareilles allégories dans le texte *In Num. hom.* XVI, 9 et XXIII, 6; *In Lev. hom.* VII, 5; *De orat.* 27; etc. Ces textes ont étudiés par Struckmann, p. 158-180.

figure de sa doctrine. Il ne faut donc pas cherche ici une théorie de la présence réelle, pas plus qu nous n'en avons cherché dans les développement allégoriques analogues de Clément.

Au contraire, le texte qui suit concerne indubita blement la communion, et on n'a pas tort d'y voi l'expression la plus explicite de la pensée d'Origène Dans son commentaire de saint Mathieu, Origèn rencontre la parole : *Non quod intrat in os coinquina hominem* [1]. Donc, écrit-il, on pourra objecter que c qui entre par la bouche ne sanctifie pas davantag l'homme, « bien que les *simpliciores* pensent que cel sanctifie qui est appelé pain du Seigneur » [2]. Origèn reprend les termes dont il se servait dans le *Contr Celsum* : le pain sanctifie. Mais, dit-il maintenant ces termes sont ceux de la foi des simples, et il rest à les bien entendre. La foi des simples ne se tromp pas lorsqu'elle croit que le pain est « sanctifié par l parole de Dieu et par l'invocation », et Origène l'af firme ici, comme il l'affirmait dans le *Contra Celsum* Mais cette sanctification, ce « *sanctum Domini* » pour nous servir d'une expression de saint Cyprien cette ἁγία τροφή, pour rappeler celle de saint Deny d'Alexandrie, est-elle une chose matérielle? Non, e en tant qu'il est matière, le pain sanctifié suit l courant de la digestion. Qu'est-ce donc qui sanctifi le fidèle qui communie? « Ce n'est pas la matière d pain, mais la prière prononcée » sur le pain [3].

1. *Mat.* xv, 11.

2. *Comment. in Mat.* xi, 14 (*P. G.* XIII, 948 C) : Οὕτως οὐ τὸ εἰσερ χόμενον εἰς τὸ στόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιο τέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου.

3. *Ibid.* (949 B) : Τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεῦ ξεως κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶν

Si tout ce qui entre par la bouche va dans le ventre, puis finit au fumier, l'aliment sanctifié par la parole de Dieu et par l'invocation, pour autant qu'il est matériel, va dans le ventre et finit au fumier; mais à considérer la prière qui a été faite sur lui, selon l'analogie de la foi, il devient profitable, et il est cause que l'esprit voit ce qui est profitable. Et non pas la matière du pain, mais la parole prononcée sur [le pain] *est ce qui est profitable à qui le mange d'une manière non indigne du Seigneur. Ceci soit dit du corps typique et symbolique*[1].

Voici donc du pain, du pain dans sa réalité physique κατ' αὐτὸ τὸ ὑλικόν : matière, il a le sort commun de toute matière qui sert d'aliment. Les Mauristes croient qu'il s'agit là des accidents du pain, lesquels, une fois digérés, se convertissent en une substance nouvelle, soit qu'ils s'assimilent au corps humain, soit qu'ils s'évacuent *in secessum*... Oui; mais le texte d'Origène ne suggère aucun soupçon de la distinction de la substance et des accidents, et jamais τὸ ὑλικόν ne peut faire penser à « l'apparence » de la matière [1].

Dans le *Contra Celsum*, Origène parlait du « pain qui devient corps » : ici, il donne à ce corps eucharistique la double épithète de « typique », c'est-à-dire de figuratif, et de « symbolique ». On a rappelé, à ce

ἐκβάλλεται. Κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχήν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ὠφέλιμον γίνεται, καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν. Καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν.

1. Struckmann, p. 184, note : « Das hier Origenes noch nicht die scholastischen, später dogmatisch fixierten Termini Substanz und Accidenz gebraucht, hat nichts Befremdendes. In der Sache dürfte Origenes unter seiner ὕλη, ὑλικόν das materiell in die aussere Erscheinung Tretende gemeint haben ». C'est une interprétation moderniste.

propos, que le cardinal Bellarmin autorise à voir dans le corps eucharistique ou sacramentel un symbole du corps historique, du corps glorieux : les deux épithètes qu'Origène applique au « pain devenu corps » ne seraient donc pas contraires au langage réaliste qu'Origène parle avec les *simpliciores*. — On a dit mieux que le mot « symbole » n'est pas pour les écrivains ecclésiastiques anciens ce qu'il est pour nous aujourd'hui : un symbole est pour nous un signe qui n'est pas ce qu'il signifie : autrefois un symbole était une chose qui de quelque manière était ce qu'elle signifiait. Symbole voulait surtout dire mystère, et il n'y avait pas de mystère sans symbole. C'est ce qui permet à M. Harnack de dire qu'Origène n'est pas, au sujet de l'eucharistie, un symboliste, et qu'de purs symbolistes, sur ce sujet, il n'y en a jamais eu [1]. L'étude attentive de tout le contexte en donnera la conviction, pensons-nous, en ce qui concerne Origène.

Ce pain, en effet, n'est pas un simple signe, car sanctifié par la parole de Dieu et par l'invocation, il est devenu saint, mais aussi, sanctifiant. Origène ne s'explique pas d'abord sur la nature de cette sanctification que produit le pain sanctifié. Mais il y vient par un détour et à l'aide d'un mot imprécis encore : τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα ὠφέλιμον γίνεται : le pain dit-il, devient profitable [2]. — Premièrement, pour

1. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 436-437. M. Harnack n'accepte pas la distinction entre réalisme et symbolisme : « Richtiger würde man zwischen einer materialistischen, einer dyophysitischen, und einer doketischen Auffassung unterscheiden können, die indess nicht als sich streng ausschliessend zu betrachten sind. »

2. L'expression ὠφέλιμον γίνεται est vraisemblablement une allusion au texte de saint Jean, VI, 63 : *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam* = ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.

Origène la cause de cet effet n'est pas littéralement le pain matériel, οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, mais bien la prière prononcée sur le pain matériel, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν ἐσθίοντα. — Secondement, si l'être matériel du pain ne sert de rien, comment l'acte de manger ce pain sera-t-il profitable au fidèle? Origène répond : la prière prononcée est cause que l'esprit a l'intuition de ce qui profite, et cet effet se produit « selon l'analogie de la foi », κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως [1]. Ainsi, dira-t-on, le pain ne sert de rien, mais bien la parole de Dieu et l'invocation prononcée sur le pain, et cela dans la mesure de la foi du communiant. Est-ce donc que cette parole crée le symbole, et que le symbole vaut pour la foi? Ainsi l'ont entendu les dogmatistes protestants d'hier et d'aujourd'hui. Ils se fondent sur le développement suivant :

L'aliment sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation ne sanctifie pas celui qui le mange par [l'effet de] *cette parole : car s'il en était ainsi il sanctifierait même celui qui mange indignement le pain du Seigneur... Non,* [disons] *du pain du Seigneur : il y a profit pour celui qui en mange, s'il prend de ce pain avec un esprit droit et une conscience pure. Si bien que, si nous nous abstenons de manger et par le fait de ne pas manger du pain sanctifié par la parole de Dieu et par l'invocation, nous ne sommes privés d'aucun bien, pas plus que nous n'avons quelque bien en plus d'abondance si nous mangeons* [de ce pain]. *Car la cause de la privation, c'est la malice, ce sont les péchés, comme la cause de l'abondance, c'est la justice, ce sont les bonnes actions* [2].

1. La formule κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως est prise à l'épître aux Romains. *Rom.* XII, 6.

2. *Comment. in Mat.* l. c. (948 D) : Οὕτως τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου

Pas plus que M. Struckmann, je ne pense qu'on puisse tirer de ces textes la preuve qu'Origène ne croyait pas à l'objectivité du don « saint et sanctifiant » que fait l'eucharistie au communiant. Assurément l'état de sa conscience, si elle est souillée de fautes, prive le communiant de tout bénéfice, et rend sa condition plus grièvе encore : saint Paul en avait dit autant déjà aux Corinthiens, et Origène s'exprimait de même dans les textes cités plus haut où il parle de la pureté de conscience que le fidèle doit avoir pour « communier au corps du Christ » sans crainte. Le pécheur, en état de péché, devra s'abstenir de communier, et ainsi il ne perdra rien, « il ne sera privé d'aucun bien », puisque sa communion serait, à tout le moins, stérile. Ne disons donc pas que le « pain sanctifié » sanctifie qui le reçoit indignement. Mais, par contre, le « pain sanctifié » sanctifie qui le reçoit dignement. Origène va plus loin : si le fidèle communie dignement, que reçoit-il qu'il ne possède déjà ? Ce disant, Origène pose la délicate question des effets de la communion, et il la résout un peu vite ! Mais il ne nie pas l'objectivité du don « saint et sanctifiant ».

Reprenons donc une à une les données du problème. Le pain du Seigneur est un aliment sanctifié par la parole de Dieu (les paroles de l'institution) et par l'invocation (épiclèse). Cet aliment sanctifié ne sanctifie pas en tant qu'il est quelque chose de matériel. Et ce n'est pas davantage la prière qui l'a sanctifié qui sanctifie le communiant. L'aliment sanctifié sanctifie donc par lui-même. A quoi servirait-il de s'en nourrir, si le fidèle, quand il communie dignement, n'en retirait au

θεοῦ καὶ ἐντεύξεως οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁγιάζει τὸν χρώμενον κτ
Rapprocher le texte du *Contra Celsum* cité plus haut, p. 187.

cun bénéfice spirituel? Le pain est devenu corps et ce corps est saint et sanctifiant : grâce à la prière qui a été prononcée : « Ceci est mon corps », l'esprit a l'intuition de ce que par sa foi il sait qui lui profite. Car ce qui lui profite est insaisissable aux sens, et est un pur objet de foi, tout en étant distinct de cette foi comme l'objet l'est du sujet, ἅγιον ἁγιάζον [1].

Concluons. Quand on a mis à part les textes où Origène, après Clément, allégorise sur la chair et le sang du Christ, et là même perd de vue l'eucharistie, on découvre qu'il parle, au sujet de l'eucharistie, le langage liturgique de l'Église et des simples, et que, par aucune spéculation, il n'a répudié le réalisme que ce langage implique. Ce qui est étranger à Origène, c'est l'idée de Clément que l'eucharistie serait un mélange du Verbe et du pain ou du vin. Ce qui lui est étranger aussi, mais seulement peut-être, c'est l'idée que l'eucharistie est un gage d'immortalité, idée chère à Clément, autant qu'à saint Irénée, saint Justin, saint Ignace. Origène ne s'explique pas sur l'effet de l'eucharistie dans le fidèle qui communie dignement ; mais il ne nie aucunement l'objectivité du don que le fidèle reçoit, et qu'il appelle « corps typique et symbolique », au sens de corps mystérieux.

Certes, on ne dira pas qu'Origène a fait progresser la dogmatique de l'eucharistie, mais on ne dira pas qu'il a rompu avec le réalisme.

1. La distinction du sujet et de l'objet est exprimée mieux encore dans *In Ioan. comment.* XXXII, 24 : Τῆς μιᾶς ἐν τῷ ἄρτῳ κρείττονος δυνάμεως καὶ ἐν τῷ ποτηρίῳ ὑποκειμένῃ μὲν διαθέσει κρείττονι ἐνεργαζομένης τὸ βέλτιον, χείρονι δὲ ἐμποιούσης τὸ κρῖμα. *Origenes Werke*, t. IV (Leipzig 1903), p. 468.

*
* *

Les textes que nous avons maintenant à présenter constituent un groupe, tant d'Alexandrins que d'Orientaux, et ce groupe, bien mieux que Clément ou Origène, constitue une tradition, dont il importe souverainement de déterminer le sens [1].

Eusèbe de Césarée a été souvent cité, et à juste titre, comme un témoin de la perpétuité du langage liturgique touchant l'eucharistie. Il a écrit, en effet, que, à la différence des Juifs dont la pâque était annuelle, les chrétiens célèbrent la pâque chaque dimanche, et qu'ainsi « nous sommes toujours repus du corps du Sauveur, nous participons toujours au sang de l'agneau [2] ».

Eusèbe d'ailleurs ne s'interdit pas plus qu'Origène d'allégoriser sur la chair et le sang. « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » Par là, écrit Eusèbe, le Christ nous instruit qu'il faut « entendre spirituellement ce qu'il dit de la chair et du sang ». Eusèbe développe ce sens, en supposant que le Christ s'exprime ainsi : « La chair dont je suis revêtu » — expression pareille à celle dont usera Athanase pour exprimer l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ, et qui témoigne de l'imperfection de leur christologie, — « ce n'est pas de cette chair que vous devez penser que je parle, comme si vous aviez à la manger; ni non plus de ce sang sensible et corporel que vous devez supposer que je vous donne l'ordre de boire; car vous savez bien que mes

1. Je ne cite pas le fragment XXXVIII de saint Irénée, *P. G.* VII, 1253, qui est un faux du théologien piétiste Pfaff.
2. *De solemn. paschali*, 7.

paroles sont esprit et vie. » Eusèbe poursuit et l'on voit alors que par chair et sang « mystiques », il désigne la vérité enseignée par le Christ : « Paroles et discours sont la même chose que chair et sang; celui qui y participe toujours, comme s'il était nourri d'un pain céleste, participera à la vie éternelle [1]. »

Par ces allégories maladroites, Eusèbe est bien de la lignée exégétique d'Origène. Il ne l'est pas moins par l'emploi des termes de « symbole ». Les chrétiens, écrit-il, « célèbrent chaque jour la mémoire du corps et du sang » du Christ. L'incarnation a été le sacrifice définitif annoncé par les prophètes, offert à Dieu par le Christ : de ce sacrifice « nous faisons la mémoire sur la table [de l'Église], avec les symboles du corps et du sang du Sauveur, conformément aux prescriptions du Nouveau Testament [2] ». La loi mosaïque est abrogée, qui requérait des victimes sanglantes : le Christ en personne a « donné à ses disciples les symboles de l'économie divine », de l'incarnation, « quand il a prescrit de faire l'image de son propre corps », de « se servir du pain comme du symbole de son corps [3] ».

Origène parlait de « corps typique et symbolique » : Eusèbe a retenu ces formules, et il en précise

1. *Ecclesiastica theolog.* III, 12. *Eusebius Werke*, t. IV (Leipzig 906), p. 168.

2. *Demonstr. evang.* I, 10 : Τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος τὴν ὑπόμνησιν ὁσημέραι ἐπιτελοῦντες [*P. G.* XXII, p. 88 C]... Τούτου οὖ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἑκτελεῖν διὰ συμβόλων τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος κατὰ θεσμοὺς τῆς καινῆς διαθήκης παρειληφότες (p. 89 A).

3. *Id.* VIII, p. 396 : Αὐτὸς τὰ σύμβολα τῆς ἐνθέου οἰκονομίας τοῖς ἰδίοις παρεδίδου μαθηταῖς, τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδίου σώματος ποιεῖσθαι παρακελευόμενος,... ἄρτῳ δὲ χρῆσθαι συμβόλῳ τοῦ ἰδίου σώματος παρεδίδου. — Cf. *Dial. de recta in Deum fide*, v, 6 (éd. Van de Sande [Leipzig 1901], p. 184-5).

l'emploi. Le pain est symbole ou image du corps véritable du Christ.

Ne nous hâtons pas de conclure qu'Eusèbe a abandonné le réalisme, pour passer au symbolisme : n'oublions pas que « symbole » n'est pas pour les écrivains ecclésiastiques anciens un signe vide de la réalité qu'il signifie, et appliquons la même nuance aux mots image, copie, antitype, qui sont synonymes. Si nous doutions de cette règle de sémantique, il suffirait de citer le texte que voici d'un Alexandrin.

Les *Homélies spirituelles* qui portent le nom de Macaire « l'Égyptien » sont une production alexandrine de la seconde moitié du IVe siècle. Les rois et les prophètes de l'Ancien Testament, y lisons-nous, n'ont pas connu ce qui nous a été révélé, à nous chrétiens, le mystère de la passion, le baptême de l'Esprit saint et du feu, et « que dans l'Église est offert un pain et un vin antitype de la chair et du sang du Christ : quiconque participe à ce pain visible mange spirituellement la chair du Seigneur [1] ».

Les expressions s'éclairent, le pain et le vin sont antitype de la chair et du sang, mais non un symbole vide, puisque le fidèle qui reçoit le pain, et plus précisément ce qui paraît pain, mange la chair du Seigneur; du moins, il la mange spirituellement.

L'*Euchologe* de Sérapion de Thmuis est un texte

1. *Homil.* XXVII, 17 (*P. G.* XXXIV, 705) : Ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προσφέρεται ἄρτος καὶ οἶνος, ἀντίτυπον τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος, καὶ οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτου πνευματικῶς τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἐσθίουσι. Même langage chez S. Épiphane, *Contra haer.* LV, 6 : ἀντίτυπα τοῦ κυρίου, ἀντίτυπα τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Le mot ἀντίτυπον est pris à *Heb.* IX, 24 et à *I Pet.* III, 21 : il signifie copie, reproduction d'un modèle ou τύπος. Cf. *Act.* VII, 43.

liturgique très vraisemblablement antérieur aux homélies de Macaire, et de peu antérieur au concile alexandrin de 362. Il a été découvert en 1894.

Prière de l'oblation de Sérapion évêque.

[PRÉFACE.] *Il est digne et juste de te louer, de te chanter, de te glorifier, toi Père incréé du Monogène Jésus-Christ. Nous te louons, Dieu incréé, inscrutable, ineffable, incompréhensible à toute hypostase créée. Nous te louons, toi qui es connu par le fils, le Monogène, toi qui par lui es parlé et interprété et connu à la nature créée. Nous te louons, toi qui connais le fils et qui révèles aux saints les gloires qui le concernent; toi qui es connu par ton Verbe engendré, et vu et expliqué aux saints. Nous te louons, Père invisible, chorège de l'immortalité. Tu es la source de la vie, la source de la lumière, la source de toute grâce et de toute vérité, ami des hommes, ami des pauvres, propice à tous, les attirant tous à toi par la venue de ton fils bien-aimé. Nous te prions, fais de nous des hommes vivants. Donne-nous l'esprit de lumière, afin que nous te connaissions, toi, le véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. Donne-nous l'Esprit saint, afin que nous puissions dire et raconter tes mystères ineffables. Que le Seigneur Jésus parle en nous, et l'Esprit saint, qu'il te célèbre par nous. Car tu es au-dessus de toute principauté, puissance, force, seigneurie, au-dessus de tout nom prononcé, non seulement dans ce siècle, mais dans le siècle à venir : des milliers et des milliers d'anges, d'archanges, de trônes, de seigneuries, de principautés, de puissances, sont près de toi, et les séraphins très véritables aux six ailes, deux pour cacher leur visage, deux pour cacher leurs pieds,*

1. G. WOBBERMIN, *Altchristl. liturg. Stücke* (Leipzig 1899), p. 4-6. FUNK, *Didascalia et Constitut. Apostolorum* (Paderborn 1906), t. II, p. 173-179.

deux pour voler et acclamer : reçois notre acclamation avec la leur :

Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth! Plein est le ciel et la terre de ta gloire! Plein est le ciel, pleine est la terre de ta gloire grandiose!

[Anamnèse.] *Seigneur des puissances, remplis ce sacrifice de ta puissance et de ta participation. Car à toi nous offrons ce sacrifice vivant, cette oblation non sanglante. A toi nous offrons ce pain, figure du corps du Monogène. Ce pain est la figure du saint corps, parce que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, le rompit et le donna à ses disciples, en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps rompu pour vous en rémission des péchés. C'est pourquoi nous, faisant la figure de la mort, nous offrons ce pain et nous invoquons par ce sacrifice. Sois propice à nous tous, sois propice, Dieu de vérité. Et comme ce pain a été épars sur les montagnes et, recueilli, est devenu un, ainsi assemble ta sainte Église de toute race, de tout pays, de toute cité, de tout bourg, de toute maison, et fais-en une Église vivante catholique. — Et nous offrons ce calice figure du sang, parce que le Seigneur Jésus, ayant pris une coupe après le repas, dit à ses disciples : Prenez, buvez, ceci est la nouvelle alliance, ceci est mon sang versé pour vous en rémission des péchés. C'est pourquoi nous présentons le calice figure du sang.*

[Épiclèse.] *Dieu de vérité, vienne ton saint Verbe sur ce pain, pour que le pain devienne corps du Verbe, et sur ce calice, pour que le pain devienne sang de la vérité. Et fais que tous ceux qui communient reçoivent le remède de vie, pour la guérison de toute infirmité, pour se fortifier en tout progrès et vertu, et non pour leur condamnation, Dieu de vérité, ni leur charge et leur confusion.*

[Memento.] *Nous t'avons invoqué, toi, l'incréé, par le Monogène, en l'Esprit saint. Que ce peuple soit pris en pitié, qu'il soit digne de progrès : que les anges qui assistent le peuple viennent à bout du Méchant, et confirment*

l'Église. Nous t'invoquons aussi pour ceux qui reposent, dont nous faisons commémoraison. — Après le rappel des noms. — Sanctifie ces âmes, car tu les connais toutes. Sanctifie toutes celles qui reposent dans le Seigneur. Mets-les au nombre de tes puissances saintes, donne-leur une place et une demeure dans ton royaume. Reçois aussi l'eucharistie du peuple : bénis ceux qui ont apporté les oblations et les eucharisties : donne santé, conservation, joie, et tout progrès de l'âme et du corps, à tout ce peuple, par le Monogène Jésus-Christ dans le saint Esprit. Comme c'était, comme c'est, comme ce sera, de génération en génération, et dans tous les siècles des siècles. Amen.

Ce texte est le plus ancien texte liturgique que l'on ait à représenter le « canon » de la messe : la citation que l'on a, dans le *De sacramentis* du pseudo-Ambroise, du canon de la messe romaine, est d'un demi-siècle environ plus tardive, et elle est moins complète. L'*Euchologe* de Sérapion contient, outre la préface et le *Memento*, le texte entier de l'anamnèse et de l'épiclèse, ce qu'Origène désignait sous le nom de « parole de Dieu et invocation ». Dans cette anamnèse, le pain est appelé ὁμοίωμα τοῦ σώματος, le calice est appelé ὁμοίωμα τοῦ αἵματος, de même que le sacrifice est appelé ὁμοίωμα τοῦ θανάτου [1]. Le mot ὁμοίωμα sera pris sans peine pour l'équivalent du mot ἀντίτυπον dont se servait Macaire l'Égyptien, et soit du mot εἰκών, soit du mot σύμβολον, dont se servait Eusèbe de Césarée.

L'intérêt de l'*Euchologe* de Sérapion est qu'il précise que le mot ὁμοίωμα s'applique au pain, au vin : il ne s'applique pas à la chair et au sang. Le pain est une figure ou un symbole de la chair, et cela est

1. Rien à voir avec *Rom.* VI, 5.

vrai, mais cela n'exclut pas le réalisme de la chair.

Et, en effet, dans l'épiclèse Dieu est prié d'envoyer son Verbe sur le pain ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, et sur le calice pour qu'il devienne αἷμα τῆς ἀληθείας. Origène lui aussi parlait du pain qui devient corps. Sérapion et Origène n'en disent pas davantage : sur la nature de ce devenir, de ce changement, pas un mot. Mais que pour Sérapion ce pain devenu corps confère au communiant un don objectif et saint, l'*Euchologe* l'affirme assez clairement, quand il présente ce pain devenu corps comme un φάρμακον ζωῆς [1].

Quatrième attestation de la même tradition, dans les *Constitutions apostoliques*.

Au VIII[e] livre se lit le texte d'une anaphore analogue à celle de Sérapion : elle se termine par une description de la communion : le peuple s'avance respectueusement, en ordre, et à chacun des fidèles l'évêque donne la προσφορά, c'est-à-dire le pain qui a été consacré, en disant : « Corps du Christ ». Le fidèle en le recevant répond : Amen. Puis le diacre, qui tient le calice, le tend au fidèle, en disant : « Sang du Christ, calice de vie ». Et le fidèle, ici encore, répond : Amen [2].

Pas trace, au VIII[e] livre, des expressions symboliques. Mais on les retrouve ailleurs. Jésus, à la cène, donne aux apôtres les « mystères ἀντίτυπα de son saint

1. Funk, t. II, p. 178. Dans la prière sur la fraction, relever l'expression réaliste μετάληψις τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος. *Ibid.*, dans la prière après la communion : δέδωκας ἡμῖν κοινωνίαν σώματος καὶ αἵματος. — Le canon 18 du concile de Nicée parle de même de διδόναι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.

2. *Const. apostol.* VIII, 12-13. Funk, t. I, p. 518.

orps et de son sang » (V, 14, 7). Le sacrifice non sanglant est offert à Dieu, et il est célébré en mémoire le la mort du Seigneur, « grâce aux symboles de son orps et de son sang » (VI, 23, 5). On offre, dans nos glises et dans nos cimetières, « l'eucharistie ἀντίτυπον u corps royal du Christ » (VI, 30, 2). Dans la prière e l'anaphore, l'évêque dit à Dieu : « Nous te rendons râce pour le précieux sang de Jésus-Christ versé our nous, et pour son précieux corps, dont nous élébrons ces ἀντίτυπα, lui-même nous ayant prescrit annoncer sa mort » (VII, 25, 4)[1].

Il est très instructif de comparer ces textes des *Constitutions apostoliques*, qui sont des textes remaniés dans la seconde moitié du IVe siècle, au texte primitif dont ils sont dérivés, celui de la *Didascalie des apôtres*, qui date de la seconde moitié du IIIe siècle.

Const. apost., VI, 30, 2 :	*Didascalia*, VI, 22, 2 :
ἣν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου ὥματος ριστοῦ δεκτὴν εὐχαστίαν προσφέρετε.	*Eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam offerte*[2].

e compilateur syrien des *Constitutions* a dû trouver ette expression conforme au langage de son temps. lais, chose curieuse, il a supprimé ces mots-ci qui e se retrouvent que dans la *Didascalie* : « ... *pa-*

1. *Const. apost.* V, 14, 7 : Παραδοὺς ἡμῖν τὰ ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ μίου σώματος αὐτοῦ καὶ αἵματος. — VI, 23, 5 : [θυσία] ἥτις εἰς τὸν ἑνατον τοῦ Κυρίου συμβόλων χάριν ἐπιτελεῖται τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ ματος. — VII, 25, 4 : Εὐχαριστοῦμεν ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ ριστοῦ καὶ τοῦ τιμίου σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν. Ephrem parle le même langage. Voyez PUSEY, p. 102.
2. FUNK t. I, p. 376.

nem mundum praeponentes, qui per ignem factu est, et per invocationem sanctificatur. »

Cinquième attestation. Le second concile de Nicée en 787, s'élève contre la supposition que le sacrific de l'autel ait été appelé « image », soit par le Nou veau Testament, soit par les Pères, et il s'appliqu à montrer que telle n'était pas la pensée d'Eustathe l'évêque d'Antioche contemporain du premier concil de Nicée. Il cite d'Eustathe quelques mots de com mentaire du passage des Proverbes (IX, 5) : *Comedit panem meum et bibite vinum quod miscui vobis* « Par vin et par pain, [l'écrivain sacré] entend le ἀντίτυπα des membres corporels du Christ » [1].

Eusèbe de Césarée, Macaire l'Égyptien, Séra pion, les *Constitutions apostoliques* et la *Didas calie,* Eustathe d'Antioche, sont donc d'accord parler de l'eucharistie comme de la figure du corp du Christ, sans cesser pour cela d'être réalistes. L conception qu'ils ont de l'eucharistie est, semble-t-i que la foi croit au corps eucharistique, selon la lettr du langage liturgique, et que les sens perçoivent l pain matériel. Après qu'il a été sanctifié par l'invo cation, ce pain paraît encore du pain : les fidèles dit Macaire, se partagent le pain qui se voit μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτου : mais, en tan qu'il se voit, le pain est seulement une figure d corps. Ce que la liturgie appelle corps, et qui es réel, certes, n'est donc pas sensible, et cependant es mangé. Comment cela? Aucun des textes cités ne l

1. *P. G.* XVIII, 684 : Διὰ τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ἄρτου τὰ ἀντίτυπα τῶ σωματικῶν τοῦ Χριστοῦ κηρύττει μελῶν. F. Cavallera, *S. Eustath homil.* (Paris 1905), p. 80.

lit, sauf Macaire l'Égyptien qui parle de manger pirituellement la chair du Seigneur, πνευματικῶς τὴν άρκα τοῦ κυρίου ἐσθίουσι. Il est vrai que Macaire est le lus récent des écrivains cités, puisqu'il appartient la seconde moitié du IVe siècle. Enfin le pain est anctifié par l'invocation (Origène l'avait dit déjà), nais aucun des textes cités ne s'explique sur cette anctification.

*
* *

Saint Athanase apporte des précisions de détail à a théorie que nous essayons de restituer. Le texte ue l'on peut citer de lui n'est pas d'une authenticité rès garantie, car c'est une citation tirée d'un sermon *ad nuper baptizatos,* citation faite par Eutychius, ui fut patriarche de Constantinople sous Justinien. 'outefois, le contenu de cette citation ne présente as de traits incapables d'être attribués à Athanase t à l'état de la doctrine eucharistique vers 350.

Tu verras les lévites apporter des pains et un calice de in, et placer tout cela sur la table. Tant que les invocaions et les prières ne sont pas commencées, il n'y a que du ain et du vin. Mais quand ont été prononcées les grandes t admirables prières, alors le pain devient corps, et le vin evient sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Venons à la célébration des mystères. Ce pain et ce vin, ınt que les prières et les invocations n'ont pas eu lieu, ɔnt simplement [du pain et du vin]. *Mais quand les randes prières et les saintes invocations ont été prononées, le Verbe descend dans le pain et le vin, et le corps u Verbe est*[1].

1. *P. G.* LXXXVI, 2401 : Ὄψει τοὺς λευίτας φέροντας ἄρτους καὶ οτήριον οἴνου, καὶ τιθέντας ἐπὶ τὴν τραπέζαν· καὶ ὅσον οὔπω

Les expressions d'Athanase méritent d'être ra
prochées de celles de Sérapion. Athanase dit : «
Verbe descend dans le pain ». Sérapion, dans l
piclèse, disait : « Dieu de vérité, vienne ton Ver
saint sur ce pain ». Athanase dit : « Le Verbe de
cend dans le pain, et son corps est ». Sérapi
disait : « Vienne ton Verbe sur le pain, afin que
pain soit corps du Verbe ». En d'autres mots
prière consécratoire produit une intervention
Verbe, analogue à la parole créatrice qui fit la
mière : Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς (*Gen.* I, 3).
prière est prononcée : καὶ γίνεται αὐτοῦ σῶμα, formu
on se le rappelle, que nous avons relevée déjà ch
Origène [1].

Quant à la nature de ce corps eucharistiqu
Athanase éclaire une expression qui chez Maca
l'Égyptien était obscure encore. S'inspirant de
doctrine du quatrième Évangile, il découvre, en eff
dans l'eucharistie un corps spirituel. Le Christ
pouvait donner sa chair historique à manger
quantitativement, pouvait-elle suffire à nourrir
multitude sans cesse renouvelée des fidèles? Do
aurait pu dire le Sauveur, « ce que je donne [s
la croix] pour le salut du monde, c'est la ch
que je porte », — notons l'expression σὰρξ ἣν φορῶ,

ἱκεσίαι καὶ δεήσεις γίνονται, ψιλός ἐστιν ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήρι
ἐπὰν δὲ ἐπιτελεσθῶσιν αἱ μεγάλαι καὶ θαυμασταὶ εὐχαί, τότε γίνε
ὁ ἄρτος σῶμα, καὶ τὸ ποτήριον αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστ
Ἔλθωμεν ἐπὶ τὴν τελείωσιν τῶν μυστηρίων· οὗτος ὁ ἄρτος καὶ το
τὸ ποτήριον, ὅσον οὔπω εὐχαὶ καὶ ἱκεσίαι γεγόνασιν, ψιλά εἰσιν· ἐ
δὲ αἱ μεγάλαι εὐχαὶ καὶ αἱ ἅγιαι ἱκεσίαι ἀναπεπφθῶσι, καταβαίν
λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον, καὶ γίνεται αὐτοῦ σῶμα.

1. Athanase se sert aussi du mot ἁγιάζειν : « ... res quas ipse
stri causa sanctificavit ». *Epistul. festal.* V, 4. Il dit de même : « Chr
cotidie vescimur ». XIII, 7. Le texte « Verbum comedimus » (IV
n'a pas strictement trait à l'eucharistie.

et cette même chair vous sera donnée en aliment, mais elle vous sera donnée spirituellement, et elle deviendra à tous un gage de la résurrection et de la vie éternelle ». Athanase sait que le réalisme du langage liturgique ne permet pas de dire que la chair eucharistique n'est pas la chair qui a été immolée sur la croix : mais la chair eucharistique est chair spirituellement[1]. Cette chair spirituelle, si on peut l'appeler ainsi, est une préservation contre la mort éternelle, une sauvegarde, φυλακτήριον, pour la résurrection à la vie éternelle.

Saint Athanase est muet sur le caractère de figure attribué au pain et au vin par les textes de la tradition syro-alexandrine. Répugnait-il à cette expression? Ou cette lacune tient-elle à la rareté et à la brièveté des textes qui nous restent d'Athanase sur le sujet de l'eucharistie?

*
* *

Saint Cyrille a prononcé ses catéchèses, à Jérusalem, en 347 ou 348. Les doutes sur leur authenticité, émis par les protestants du XVII[e] siècle, ne seraient même pas à rappeler, si l'incident ne montrait combien en ces matières de controverse la critique

[1]. *Epistul. ad Serapion.* IV, 19 : Περὶ τῆς τοῦ σώματος βρώσεως διαλεγόμενος... φησὶν ὁ Κύριος· Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν ... Πόσοις δὲ ἤρκει τὸ σῶμα πρὸς βρῶσιν, ἵνα καὶ τοῦ κόσμου πάντος τοῦτο τροφὴ γένηται;... Τὸ μὲν διδόμενον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἐστὶν ἡ σὰρξ ἣν ἐγὼ φορῶ. ἀλλ' αὕτη ὑμῖν καὶ τὸ ταύτης αἷμα παρ' ἐμοῦ πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἑκάστῳ ταύτην ἀναδοσθαι, καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου. Voyez aussi *De incarnatione et contra Arianos*, 16. Mais l'authenticité athanasienne n'est pas sûre.

objective a eu de mal à s'imposer. Les catéchèses d Cyrille sont des catéchèses, c'est-à-dire un enseigne ment élémentaire et qui se tient très près de la lettr de la liturgie. On peut les rapprocher, en cela, d *De mysteriis* que nous étudierons plus loin de sai Ambroise († 397) : moins d'un demi-siècle les s pare.

Saint Cyrille était attaché à une liturgie qui n pouvait sensiblement différer de celle de la *Didas calie,* de l'*Euchologe,* des *Constitutions aposto liques*. On ne s'étonnera donc pas de retrouver dan les catéchèses de Jérusalem des expressions relevée déjà dans la tradition syro-alexandrine. Mais l'in térêt, pour l'histoire des dogmes, est d'y releve aussi des expressions nouvelles.

[1.] *L'enseignement du bienheureux Paul suffirait à vo persuader sur les divins mystères qui vous feront, quan vous serez dignes d'y participer, concorporels et consa guins du Christ.*

Cyrille cite le texte classique, *I Cor.* XI, 23-25, il poursuit :

Le Christ ayant déclaré et dit du pain : Ceci est m corps, qui osera désormais douter? Le Christ ayant d claré et dit [du vin] : *Ceci est mon sang, qui jamais ose dire que ce n'est pas son sang?*

[2.] *Le Christ jadis a changé l'eau en vin, qui ressemb au sang, à Cana de Galilée : et nous ne le croirons pa quand il change le vin en sang?*

[3.] *Donc avec une conviction entière, participons com au corps et au sang du Christ. Car dans la figure pain t'est donné le corps, et dans la figure du vin t' donné le sang, pour que tu deviennes, en participant*

corps et au sang du Christ, concorporel et consanguin du Christ. Ainsi nous devenons Christophores, le corps du Christ et son sang se distribuant dans nos membres. Ainsi, selon le bienheureux Pierre, nous devenons participants de la nature divine.

[5.] *L'Ancien Testament avait les pains de proposition : mais avec l'Ancien Testament, ils ont pris fin. Dans le Nouveau Testament, un pain céleste et un calice de salut* nous sont donnés], *qui sanctifient l'âme et le corps. Car, comme le pain convient au corps, ainsi le Verbe à l'âme.*

[6.] *Ne t'attache donc pas au pain et au vin simplement : selon l'affirmation du Seigneur, il y a là corps et sang du Christ. Les sens te présentent cela : que la foi te confirme. Ne juge pas la chose d'après le goût, mais sois convaincu invinciblement par la foi, que tu es appelé* [à participer] *au corps et au sang du Christ.*

[9.] *Instruit de ces choses et convaincu que le pain qui paraît n'est pas pain, bien que le goût t'en donne l'impression, mais corps du Christ; et que le vin qui paraît, n'est pas vin, bien que le goût le veuille, mais sang du Christ; rassure ton cœur, participe à ce pain comme à un* [pain] *spirituel.*

Les passages essentiels de la IV^e^ catéchèse mystagogique sont sous les yeux du lecteur.

Il y reconnaîtra, d'abord et aisément, le réalisme liturgique. Cyrille en découvre le fondement dans les paroles mêmes de l'institution : le Christ ayant dit : Ceci est mon corps, qui oserait désormais douter? Et c'est si bien le corps, que les fidèles qui communient deviennent σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ.

Secondement, Cyrille reprend les expressions de figure qui caractérisaient la tradition syro-alexandrine. Le pain est pour lui quelque chose de sym-

bolique qui recouvre le corps du Christ. Il écrit : ἐν τύπῳ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα, ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα. Il écrit ailleurs : Οὐκ ἄρτου καὶ οἴνου κελεύονται γεύσασθαι, ἀλλὰ ἀντιτύπου σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ, paroles que Dom Touttée traduit ainsi : « *Non panem et vinum degustare jubentur, sed antitypum corporis et sanguinis Christi* [1]. » Le corps n'est donc pas figuratif, mais le pain est figure du corps, et le corps est donné dans ce signe, ἐν τύπῳ.

Cyrille, troisièmement, précise et modifie les expressions d'Athanase et de Sérapion sur l'opération par laquelle le pain devient corps. Le Verbe descend dans le pain, disait Athanase. Vienne ton Verbe sur le pain, disait Sérapion. Cyrille ne parle pas du Verbe, mais du saint Esprit, et il attribue au saint Esprit le miracle qui « fait le pain corps du Christ et le vin sang du Christ. » Ce miracle est qualifié par Cyrille de sanctification et de changement : ἡγίασται, μεταβέβληται [2]. Cyrille employait ce même mot, μεταβάλλειν, pour désigner le changement miraculeux de l'eau en vin à Cana [3]. Ailleurs, il est vrai, Cyrille use des termes mêmes d'Athanase et d'Origène :

Comme le pain et le vin de l'eucharistie, avant la sainte invocation (ἐπικλήσεως) *de l'adorable Trinité étaient pain et vin simplement; mais l'invocation* (ἐπι

1. *Mystag.* V, 20.

2. *Mystag.* V, 7 : τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ, πάντως γὰρ οὗ ὃν ἐφάψηται τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται. Cf. V, 19. La liturgie des *Const. apostol.* VIII, 12, 39, fait intervenir aussi le Saint-Esprit.

3. *Mystag.* IV, 2.

κλήσεως) *ayant eu lieu, le pain devient corps du Christ* (ὁ ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ), *le vin sang du Christ*[1]...

Saint Cyrille en parlant de μεταβάλλεσθαι et de μεταβάλλειν à propos du pain, en rapprochant cette μεταβολή de celle de l'eau aux noces de Cana, mais surtout en affirmant si fortement que le pain devient corps du Christ et n'est pas du pain, encore qu'il paraisse être du pain, ouvre la perspective profonde de la théorie de la conversion. M. Loofs, qui déclare avec mauvaise humeur qu'on ne peut pas trouver un langage plus massif, assure que, à le prendre au pied de la lettre, il implique la transsubstantiation[2].

Mais Cyrille est-il allé jusqu'à s'expliciter ce terme que nous découvrons comme la suite nécessaire des prémisses par lui posées? A-t-il eu, pour tout dire, une claire vue de l'annihilation de la substance du pain[3]? C'est ce que l'historien ne dira pas

Par contre, l'historien ne fera pas difficulté d'admettre que ce corps et ce sang du Christ, dans l'eucharistie, sont chose invisible, impalpable, imperceptible au goût. Le corps est réel d'une réalité extra-phénoménale, présent d'une présence que la foi seule saisit.

1. *Mystag.* I, 7.
2. *Abendmahl*, p. 53.
3. Cf. *Mystag.* III, 3 : Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας, μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὐκ ἔτι ἄρτος λιτός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μύρον οὐκ ἔτι ψιλόν, οὐδ' ὡς ἂν εἴποι τις κοινὸν μετ' ἐπίκλησιν, ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα, καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γινόμενον... Καὶ τῷ μὲν φαινομένῳ μύρῳ τὸ σῶμα χρίεται, τῷ δὲ ἁγίῳ καὶ ἀοράτῳ πνεύματι ἡ ψυχὴ ἁγιάζεται. (Je cite le texte revisé de H. Lietzmann, *Liturgische Texte*, 1 [Bonn 1903]).

II

AFRICAINS

On ne peut pas hésiter à reconnaître chez Tertullien la persistance du langage réaliste si frappant au second siècle. L'eucharistie est pour lui une chose sainte (*sacramentum*) au même titre que le baptême[1]. Elle est administrée par l'évêque qui préside l'assemblée liturgique, et les espèces en sont si saintes, que l'on tremble d'en rien laisser tomber à terre « *Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur*[2]. » L'eucharistie produit un effet spirituel en celui qui communie. Avant son baptême, l'homme, comme l'enfant prodigue au milieu du troupeau de porcs, est privé de la nourriture vitale (*vitalis escae*) que le pain céleste donne à ceux qui sont dans l'Église. Mais sitôt qu'il est baptisé il est nourri de la graisse du corps du Seigneur « *Opimitate dominici corporis vescitur, eucharistiæ scilicet*[3]. » Car l'eucharistie est appelée par Tertullien le « corps du Seigneur[4] ».

1. *Adv. Marcion.* IV, 34.
2. *De corona*, 3.
3. *De pudicit.* 9. Cf. *Praescr.* 36.
4. *De orat.* 19. *De idol.* 7.

Tertullien est aux abords du mystère eucharistique : « *Caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima Deo saginetur* [1] ». Cette affirmation prend place dans un développement où Tertullien vise à montrer la solidarité de l'âme et du corps dans le salut; le corps est lavé au baptême, pour que l'âme soit purifiée; le corps est oint, pour que l'âme soit consacrée; le corps est nourri, pour que l'âme soit engraissée... L'eucharistie est donc, comme le baptême ou la confirmation, un signe conférant un don surnaturel. Mais qu'est-ce que le corps et le sang du Christ par rapport au pain et au vin? Peut-on dire que Tertullien n'a conçu le corps et le sang que comme figurés par le pain et le vin? Là est le point controversé.

Voici un premier texte, pris au *De oratione dominica* et au commentaire que Tertullien y développe de la demande du pain quotidien. Le pain que le fidèle demande à Dieu n'est pas le même que le pain que les infidèles attendent, car le pain des fidèles, c'est le Christ. Le pain quotidien doit donc être entendu spirituellement.

Spiritaliter potius intellegamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vitae panis,... tunc quod et corpus eius in pane censetur : *Hoc est corpus meum.* Itaque petendo panem cotidianum perpetuitatem postulamus in Christo, et individuitatem a corpore eius [2]?

Le Christ est pain de vie, nous recevons du Christ la vie, et donc demandons-lui de ne jamais cesser de vivre en lui : « *Perpetuitatem postulamus in*

1. *De resurr. carnis*, 8.
2. *De orat.* 6 (éd. Reifferscheid-Wissowa [Vienne 1890], p. 184).

Christo. » Mais le pain eucharistique est aussi son corps, et donc demandons-lui de n'être jamais separé de son corps : « *Individuitatem a corpore eius.* »

On a infiniment discuté sur les mots : « *Corpus eius in pane censetur* ». On a fait valoir que le mot *censetur* pris au langage du droit, est synonyme de *est :* je le veux bien, à cette condition que nous mettions la nuance de « par définition » [1]. Nous disons donc : le corps du Christ est par définition dans le pain. Et assurément cette formule, si on l'entend du corps eucharistique du Christ, laisse à désirer à qui cherche une bonne formule de la conversion. Toutefois la difficulté n'est pas là, dans le sens de *censetur*, mais sur le point de savoir si *corpus eius* doit s'entendre du corps eucharistique ou du corps mystique, qui est l'Église. Est-ce, en effet, du corps eucharistique qu'on peut entendre les mots qui achèvent la pensée : « *Individuitatem a corpore eius* »? Je n'oserais pas me prononcer.

Voici un second texte. Tertullien argumente contre Marcion, qui veut que la nature soit l'œuvre d'une puissance différente de Dieu. Ne voyez-vous pas, écrit Tertullien, que notre Dieu fait usage des éléments que ce démiurge créateur est supposé avoir créés? Notre Dieu ne considère donc pas la création comme à réprouver. Il se sert d'eau pour baptiser, d'huile pour confirmer, de miel et de lait pour initier, de pain pour présenter son corps : « *Panem*

1. *Adv. Prax.* 5 : « Tu Deo, cuius tu quoque imago et similitudo censeris. » *Id.* 29 : » Cum duae substantiae censeantur in Christo Iesu, divina et humana. » *Adv. Marcion.* IV, 34 : « Aeque adulter censetur qui dimissam a viro duxerit. » *De baptismo,* 5 : « Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. »

quo ipsum corpus suum repraesentat [1]. » Assurément, le verbe *repraesentare* n'a pas le sens du mot français représenter : il signifie rendre présent, offrir, présenter. Ainsi le second avènement du Christ sera une « *secunda repraesentatio* [2] ». Le Père avait promis le Fils par la parole du psalmiste : *Filius meus es tu, ego hodie genui te;* au Thabor, le Père redit cette parole et Tertullien peut écrire : « *Itaque iam repraesentans eum : Hic est filius meus, utique subauditur quem repromisi* [3]. » Le Père l'avait promis, maintenant il le présente. Ainsi à la cène le Sauveur présente son corps, et de même dans l'eucharistie. *Repraesentare* n'a rien de symbolique.

Voici un troisième texte, plus difficile. Marcion, fidèle au docétisme, ne concevait pas la passion comme réelle. Tertullien lui objecte le texte du psaume : *Dominus regnavit a ligno*, qu'il rapproche du texte de Jérémie : *Venite mittamus lignum in panem eius*. Qu'est-ce que ce pain, demande Tertullien, sinon le corps même du Christ?

... *In panem eius*, utique in corpus. Sic enim Deus in euangelio quoque vestro revelavit panem corpus suum appellans, ut et hinc iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse, cuius retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo [4].

Donc dans l'évangile de Marcion on lisait le récit

1. *Adv. Marcion.* I, 14.
2. *Id.* III, 17.
3. *Id.* IV, 22. Cf. *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 15 : « Non licet praegnantes poenae repraesentari ». Cf. D'ALÈS, *Théol. de Tertullien* (Paris 1905), p. 356-359.
4. *Id.* III, 19.

de la cène et les paroles de l'institution de l'eucharistie. Tertullien en tire argument contre Marcion, qui ne reconnaissait pas de réalité au corps du Verbe incarné. Si, dit Tertullien, le Christ à la cène a appelé du pain son corps, vous ne pouvez nier ce minimum qui est que le pain soit la figure du corps de ce corps dont les prophètes avaient déjà découvert une figure dans le pain. Or, il n'y a figure que du réel : donc le corps du Verbe incarné était réel... L'argumentation implique que le pain eucharistique est, au moins sous un certain aspect, une figure.

Tertullien insiste :

Acceptum panem et distributum discipulis, corpus suum illum fecit, *Hoc est corpus meum* dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus [1].

Tertullien oppose la figure et la vérité : dans l'incarnation le corps est vérité, parce que dans l'eucharistie il est figure [2]. Aucune subtibilité d'exégèse ne permettra de dire que Tertullien a reconnu dans l'eucharistie la « vérité » du corps, je veux dire le corps naturel du Christ... Mais est-ce à dire que la « figure » soit un symbole vide ? Non certes, puisque par ailleurs le réalisme de Tertullien n'est pas niable : « *Caro corpore et sanguine Christi vescitur* », disait-il, et plus fortement encore : « *Caro vescitur ut anima Deo saginetur.* » Dirons-

1. *Adv. Marcion.* IV, 40.

2. L'argumentation de Tertullien est la même que celle du dialogue *De recta in Deum fide*, v. 6 (éd. v. d. Sande, p. 184) : Εἰ δὲ, ὡς οὗτοί [les docètes Marcionites] φασιν, ἄσαρκος καὶ ἀναιμος ἦν, ποία σαρκὸς ἢ ποίου αἵματος εἰκόνας διδοὺς ἄρτον τε καὶ ποτήριον, ἐνετέλλετο... τὴν ἀνάμνησιν αὐτοῦ ποιεῖσθαι;

us que Tertullien s'est contredit sans s'en aper-voir? Ce serait une détestable défaite. Ne serait-ce as plutôt qu'ici se manifeste la même conception du symbole » que nous avons surprise chez les Grecs? ui, le pain qui paraît à nos sens est une figure du rps naturel, mais à ce signe symbolique est as-ciée une réalité insaisissable, qui opère efficace-ent, et qui permet de dire que le fidèle est dans n âme « engraissé » par Dieu, nourri de la chair du sang du Christ[1].

*
* *

Saint Cyprien exalte la sainteté du pain et du vin charistiques. On ne doit pas admettre à la commu-on les chrétiens faillis au cours de la persécution, ant qu'ils aient accompli tous les actes de la péni-nce et qu'ils aient été réconciliés par l'imposition s mains de l'évêque et du clergé : car il est écrit ie « qui mange le pain ou boit le vin du Seigneur dignement, est responsable du corps et du sang Seigneur[2] ». Ce texte de saint Paul est celui sur quel se fonde Cyprien pour exclure de la commu-on les fidèles qui n'ont reçu que le baptême, inva-le à ses yeux, des hérétiques. Quelle faute, dit-il, permettre à des hommes dont les souillures n'ont

. Cf. Vasquez, *Disput.* CLXXIX, 101 : « Respondeo eo loco Tertul-num figuram referre ad species panis, quae cum sint sacramen-n, etiam sunt figura corporis Christi, non quidem vacua, sed ritatem ipsam continens. » Vasquez a entrevu clairement l'équi-ence du terme *figura* et du terme *sacramentum*. Tertullien lui-me l'insinue : « Panis et calicis sacramento iam in Euangelio bbavimus corporis et sanguinis dominici veritatem. » *Adv. Mar.* n. V, 8.

. Cyprian. *Epistul.* XVI, 2.

pas été lavées par le bain du baptême, de leur p
mettre « par une communion témérairement usur
de recevoir le corps et le sang du Seigneur[1] »?
fidèle prononce tous les jours, dans l'Oraison do
nicale, la demande du pain quotidien, parce q
souhaite de vivre de telle sorte qu'il puisse commu
chaque jour, et n'être pas exclu de la communio
cause de quelque faute grave : car « le Christ
le pain de ceux qui reçoivent son corps[2] ».

Le pain et le vin sont devenus dans l'eucharis
une chose si sainte, que l'on a vu cette chose sai
se défendre elle-même contre toute profanati
Saint Cyprien rapporte le trait d'une enfant que
nourrice a fait participer à un sacrifice idolâtri
en lui donnant un peu de pain qui restait du re
de ce sacrifice : l'enfant a été par là bien inco
ciemment coupable, mais elle l'est. Rendue à
mère, qui ignore tout, elle est portée à l'église
saint Cyprien célèbre les saints mystères : au mom
de la communion, le diacre fait circuler le calice
veut y faire goûter l'enfant. L'enfant se détourn
« *Faciem suam parvula instinctu divinae maiest
avertere* ». Le diacre insiste et verse du vin en
ses lèvres : « *Perstitit tamen diaconus et relucta
licet de sacramento calicis infudit* ». Mais l'enf
sanglote et vomit[3]. Frappante leçon, dit saint

1. *Epistul.* LXXV, 21.

2. *De dominica orat.* 18 : « Christus eorum qui corpus eius co
gimus panis est. Hunc autem panem dari nobis cottidie postula
ne qui in Christo sumus et eucharistiam eius cottidie ad ci
salutis accipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abst
et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi cor
separemur... Manifestum est eos vivere qui corpus eius adtingu
eucharistiam iure communicationis accipiunt. »

3. Cette histoire sera reprise par S. Augustin, *Epistul.* XCVII

rien : « *In corpore atque ore violato eucharistia ermanere non potuit, sanctificatus in Domini san- uine potus de pollutis visceribus erupit : tanta est otestas Domini, tanta maiestas.* » La majesté du eigneur veille pour écarter les faillis de la commu- on au sacrement du calice, le mot *sacramentum* ant synonyme de *res sacra*. Ce qui fait que ce lice contient une *res sacra*, saint Cyprien l'exprime i même : le vin est devenu une chose sacrée parce l'il est un « *sanctificatus in Domini sanguine otus*[1] ».

Mêmes expressions dans un autre récit. Une femme, ui est du nombre des faillis, ayant voulu ouvrir la ssette dans laquelle chaque fidèle mettait chez soi ucharistie en réserve, a vu soudain du feu jaillir la cassette et n'a pu porter ses mains sur les pèces consacrées. Saint Cyprien écrit de cette mme qu'elle a tenté d'ouvrir de ses mains souillées *arcam suam in qua Domini sanctum fuit* [2] ». Un autre failli a voulu communier subrepticement ; a tendu la main pour recevoir le pain consacré, ais il n'a pu le porter à ses lèvres, car soudain il a eu dans ses mains que des cendres. Ici encore int Cyprien écrit de cet homme qu'il n'a pu « *sanc- m Domini edere et contrectare* » : l'eucharistie est « *sanctum Domini* ». Et, voulant commenter le racle, il ajoute qu'on a ici la preuve que le Sei- eur se retire de qui l'a renié, et que l'eucharistie peut pas contribuer au salut d'un indigne, jusque- que la grâce salutaire est transformée en cendres,

De lapsis, 25.
Id. 26. Sur l'*arca* eucharistique, voyez WILPERT, *Fractio panis*, 2.

le « saint » disparaissant : « ... *quando gratia sa*
taris in cinerem sancto fugiente mutetur [1] ».
notion indiquée plus haut s'éclaire : le calice, n
apprenait-on, était *sanctificatus*, en ce sens qu
être nouveau lui était donné que Cyprien appe
sanctum Domini : et voici que ce *sanctum Dom*
se retire, et qu'avec lui disparaît la *gratia saluta*
qu'il devait donner à qui communie.

Qu'est donc cette sanctification ?

Saint Cyprien use de ce même terme pour d
gner l'effet du baptême dans le baptisé : le catéc
mène est vivifié et « sanctifié » par l'eau du baptêm
il reçoit dans le baptême la rémission des péchés
la « sanctification [2] ». Pareillement, si l'eau du b
tême lave le catéchumène de ses péchés, c'est
cette eau a été « sanctifiée » par l'évêque [3]. Parei
ment, si l'huile de la confirmation peut avoir « en
la grâce du Christ », c'est que cette huile a
« sanctifiée » elle aussi par l'évêque. Donc soit l'e
soit l'huile, reçoivent leur vertu de l'évêque, qui
présente l'Église, laquelle possède le Saint-Esp
les hérétiques, qui sont hors de l'Église, n'ont pa
Saint-Esprit et par conséquent n'ont ni baptême,
confirmation. « *Quomodo mundare et sanctific*
aquam potest qui ipse immundus est et apud qu
sanctus Spiritus non est ?... Sanctificare non po

1. *Id.* 26.

2. *Epistul.* LXIX, 2 : « vivificari et sanctificari ». *Id.* 8 : « bapt
et sanctificari ». *Id.* 10 : « sanctificare baptizatos ». *Id.* 11 : « re
sionem peccatorum consequi et sanctificari ». *Id.* 15 : « bapt
sanctificationem ». *Ibid.* : « baptizato et sanctificato ». LXXIII,
« remissionem peccatorum et baptismi sanctificationem... ; bap
mur et sanctificamur ». Etc.

3. *Epistul.* LXX, 1 : « Oportet mundari et sanctificari aquam
a sacerdote ».

ei creaturam qui nec altare habuit nec eccle-
m [1]. » Une théorie générale des sacrements s'es-
isse : ils sont un signe auquel est attaché un
n qui vient lui-même du Saint-Esprit. Or l'Église
ıle ayant le Saint-Esprit, l'Église seule administre
lidement les sacrements.

Les hérétiques, n'étant pas de l'Église, n'ayant
ıc pas l'Esprit, ne sauraient se flatter d'avoir soit
baptême, soit la confirmation, soit l'eucharistie,
uando constet oleum sanctificari et eucharistiam
ri apud illos omnino non posse [2] ». Nous pou-
ıs conclure que saint Cyprien assimile la sancti-
ıtion du pain et la sanctification du calice dans
ıcharistie, à la sanctification de l'eau dans le
ptême et de l'huile dans la confirmation.

Cette théorie rend compte de l'eucharistie comme
rement, c'est-à-dire comme signe saint et sanc-
ant; mais comment Cyprien peut-il parler de
ps ou de sang du Seigneur?

Car, nous l'avons vu déjà, Cyprien n'hésite pas à
xprimer ainsi avec la tradition réaliste. Il y in-
e tout particulièrement dans sa célèbre lettre à
êque Caecilius sur la question de savoir si dans
alice on doit mettre du vin coupé d'un peu d'eau,
seulement de l'eau sans vin : il s'y élève contre
age erroné, contraire à l'exemple donné par le
ıveur à la cène, usage qui consiste à n'user que
ıu dans le calice. Il écrit : « Puisque le Christ a
: Je suis la vigne véritable, ce n'est pas l'eau,
s le vin qui est le sang du Christ, et on ne pourra
que son sang, celui qui nous a rachetés et vivi-

[1] *Id.* 1 et 2.
[2] *Id.* 2.

fiés, est dans le calice, si le vin manque dans le c
lice : *Nec potest videri sanguis eius, quo redem
et vivificati sumus, esse in calice quando vin
desit calici*[1] ». Saint Cyprien passe en revue
principaux textes de l'Ancien Testament où le vin
la figure du sang du Christ. Si Noé a bu du v
c'est pour donner une « *figuram dominicae pa
sionis* », une « *imaginem dominicae passionis* »
Si Melchisedech a offert au Très-Haut du pain et
vin en sacrifice, c'était pour préfigurer le « *sacrifi
dominici sacramentum* », sacrifice que le Christ
offert à son père sous les mêmes espèces que M
chisedech, à savoir le pain et le vin ou son corps
son sang : « *Optulit hoc idem quod Melchisede
optulerat id est panem et vinum, suum scilicet c
pus et sanguinem* ». Le sacrifice de Melchisede
est l'image du sacrifice de Jésus-Christ, puisque
sacrifice de Jésus-Christ est, aux yeux de sa
Cyprien, constitué par l'offrande du pain et du vin
la cène : « *Praecedit ante imago sacrificii in pa
et vino scilicet constituta* ». C'est le sacrifice figura
de Melchisedech, « *quam rem perficiens et adi
plens Dominus panem et calicem mixtum vi
optulit* »[3]. Si Salomon, au livre des Proverbes, pa
de la Sagesse comme nous invitant à sa table po
y manger de son pain et y boire de son vin, c'
pour nous montrer une figure du sacrifice du S
gneur, « *typum dominici sacrificii* », pour no
annoncer notamment le calice du Seigneur, « *ut a
pareat in passione dominica id esse gestum qu*

1. *Epistul.* LXIII, 2.
2. *Id.* 3.
3. *Id.* 4.

uerat ante praedictum » [1]. Si Jacob, dans la bénéiction de Juda, parle de la robe lavée dans le vin, ans « le sang de la vigne », c'est pour préfigurer le in du calice qui est du sang : « *Quid aliud quam inum calicis dominici sanguis ostenditur* [2] ? » Si, ans Isaïe, il est parlé de celui qui revient d'Edom vec des vêtements rougis dans le pressoir, c'est que Esprit Saint veut préfigurer le sang du Christ, *ut Domini sanguis vino intellegatur et quod in alice dominico postea manifestatum est* [3] ». Pour aint Cyprien, les figures de l'Ancien Testament ont nnoncé le sacrifice du Christ, ce sacrifice a été offert ar le Christ dans sa passion, mais la passion étant our ainsi dire un tout qui comprend la cène, c'est roprement à la cène que le Christ a offert à Dieu on corps et son sang.

Or, l'évêque à son tour offre ce que le Christ a ofrt. Le Seigneur a offert un calice de vin qu'il a ppelé son sang : l'évêque répète exactement l'action u Sauveur. Si la répétition n'est pas exacte, c'en st fait de sa valeur :

Invenimus calicem mixtum fuisse quem Dominus ɔtulit, et vinum fuisse quod sanguinem dixit : unde aparet sanguinem Christi non offerri si desit vinum caci, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione élebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit assioni [4].

Quelle est donc cette valeur ?

1. *Id.* 5.
2. *Id.* 6.
3. *Id.* 7.
4. *Id.* 9.

Si Christus... ipse est summus sacerdos Dei patris et sacrificium patri se ipsum optulit, et hoc fieri in su commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vic Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tum offert in ecclesi Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsun Christum videat optulisse [1].

Ces quelques lignes sont pleines d'idées que l théologie fixera dans sa synthèse dogmatique : l sacerdoce du Christ, le sacrifice que le Christ offr en sa personne à son Père, le précepte à nous donn de « faire cela » en « commémoraison » de Lui, l rôle du Christ tenu par l'évêque quand il « imite c que le Christ a fait », et le sacrifice que l'évêqu offre ainsi à Dieu le Père.

Saint Cyprien propose là magistralement la doc trine de l'eucharistie sacrifice. Mais le sacrifice eu charistique est d'abord une représentation. Cyprie donc se meut ici dans le symbolisme, et son subti génie s'y complaît jusqu'à s'y compromettre. Cett épître à Caecilius, qui est comme un traité de l'eucha ristie, renferme ainsi quelques textes dont on abuse rait aisément contre Cyprien.

Pourquoi, se demande saint Cyprien, devons-nou mettre de l'eau dans le vin du calice? Et il répond parce que l'eau représente le peuple chrétien et qu ce peuple est uni au Christ, comme l'eau au vin d'une manière désormais inséparable. Le Chris dans sa passion ne nous portait-il pas avec lui, puis qu'il portait nos péchés?

Videmus in aqua populum intellegi, in vino ver

1. *Id.* 14.

tendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino ua miscetur, Christo populus adunatur et credentium ebs ei in quem credidit copulatur et iungitur... Sic au- m in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non test, quomodo nec vinum solum potest. Nam si vinum ntum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine no- s. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. ıando autem utrumque miscetur et adunatione confusa ɔi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et eleste perficitur[1].

Ce que Cyprien dit du vin coupé d'eau, il le dit de ême du pain, qui est un mélange de farine et d'eau :

Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur unatus, ut quemadmodum grana multa in unum col- cta et conmolita et commixta panem unum faciunt, sic Christo qui est panis caelestis unum sciamus esse cor- s, cui coniunctus sit noster numerus et adunatus[2].

On est amené par des textes pareils à poser pour int Cyprien la même alternative qui se posait ur Tertullien : comment accorder ce symbolisme ec l'indéniable réalisme constaté au début? Parlera- n ici encore d'une contradiction intérieure à la nsée de Cyprien? N'est-ce pas plutôt que le mbolisme s'entend du signe, et que le réalisme ntend du don surnaturel invisible que le signe rte avec lui? On conçoit alors comment saint prien peut concilier ces développements d'appa- nce contradictoire.

. *Id.* 13.
. *Ibid.*

*
* *

La doctrine de saint Augustin sur l'eucharistie
été jusqu'ici pour nos théologiens une doctrine d
plus difficiles à coordonner en soi d'abord, puis à me
tre d'accord avec celle d'un saint Grégoire de Nyss
d'un saint Ambroise, d'un saint Jean Chrysostom
Si, au contraire, on consent à la situer dans sa tr
dition propre, qui est la tradition d'Afrique, on d
couvre aussitôt que la pensée augustinienne se m
dèle fidèlement sur celle de Tertullien et de Cyprie
dont elle est seulement un état plus réfléchi et pl
développé.

Et d'abord, la sainteté de l'eucharistie soulève
question de la communion fréquente. « *Alii cotid
communicant corpori et sanguini dominico, a
certis diebus accipiunt; alibi nullus dies intermi
titur quo non offeratur, alibi sabbato tantum et d
minico, alibi tantum dominico*[1]. »

En Afrique, on discute le point de savoir si l'on do
communier chaque jour, ou s'il ne convient pas
communier moins fréquemment pour communi
plus dignement. Augustin suppose un partisan de
communion rare et lui fait exprimer la raison de s
sentiment, qui est que « l'on doit choisir les jours
où l'homme est plus pur et plus continent, pour s'a
procher dignement d'un sacrement si auguste, « *q
ad tantum sacramentum dignus accedat* ». Au co
traire, le partisan de la communion fréquente
poste : Si le mal est si grand qu'il faille différer

1. *Epistul.* LIV, 2.

els remèdes, ce n'est pas de lui-même et sur le ver-
ict de son propre arbitre que le chrétien devra
'abstenir de communier, mais il devra recourir à
évêque, se faire imposer une pénitence, puis se
aire réconcilier : ou bien, si ses fautes ne sont pas
elles qu'elles réclament le traitement pénitentiel, il
oit communier tous les jours : « *Si tanta non sunt*
t excommunicandus quisque homo iudicetur, non
e debere a cotidiana medicina dominici corporis
eparare. » Augustin ne veut pas trancher la ques-
on, car il estime que l'un et l'autre chrétien ne
herche qu'à honorer le sacrement : « *Neuter enim*
orum exhonorat corpus et sanguinem Domini, sed
aluberrimum sacramentum certatim honorare con-
endunt[1]. » Saint Cyprien ne s'exprimait pas diffé-
emment sur la sainteté du sacrement.

Le sacrement est constitué par un élément maté-
iel, le pain, le vin, et par la sanctification de cet
lément : Cyprien et Augustin pensent de même.
'our présenter la pensée de saint Augustin, je prends
on sermon *Ad infantes de sacramentis,* sermon pour
e jour de Pâques :

Promiseram vobis qui baptizati estis sermonem quo exonerem mensae dominicae sacramentum, quod modo tiam videtis, et cuius nocte praeterita participes facti stis.

Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid otidie accipere debeatis.

Panis ille quem videtis in altari, sanctificatus per verum Dei, corpus est Christi.

Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per erbum Dei, sanguis est Christi.

1. *Id.* 4.

Per ista voluit Dominus Christus commendare corpu et sanguinem suum quem pro nobis fudit in remissionen peccatorum.

Si bene accepistis, vos estis quod accepistis. Apostolu enim dicit : *Unus panis, unum corpus multi sumus..* Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amar debeatis. Numquid enim panis ille de uno grano factu est? Nonne multa erant tritici grana? Sed antequam a panem venirent, separata erant : per aquam coniunct sunt... Efficimini panis, quod est corpus Christi. Et ide unitas quodam modo significatur[1].

Mettons d'abord à part l'idée développée par Au gustin dans ces dernières lignes (*Si bene accepistis* etc.), élévation morale sur l'eucharistie considéré comme symbole de l'unité de l'Église. Si tout sacre ment est un lien destiné à unir les fidèles les un aux autres en un corps qui est l'Église, l'eucharisti est par excellence un lien de cette nature. « *O signun unitatis! o vinculum caritatis*[2]! » Déjà le baptêm avait une signification pareille : il était l'eau qui ser à pétrir le pain. De même la confirmation était le fe qui sert à cuire le pain. Les baptisés deviennent ains le pain : « *Efficimini panis...* » Et ce pain, l'Église est le corps mystique du Christ.

Mais cette moralité, qui s'entend et du baptême et de la confirmation, est pour ces sacrements, e tout autant pour l'eucharistie, une signification d'ar rière-plan. L'eucharistie, assurément, suggère l'idé du corps mystique et Augustin est revenu maintes foi à cette considération éloquente[3]; l'eucharistie a ce

1. *Sermo* CCXXVII.
2. *In Ioa. tract.* XXVI, 13. Cf. 15. Cf. *Civit. Dei*, X, 6.
3. *Sermon.* LVII, 7, CCXXIX, etc.

pendant une autre signification, qui est sa signification propre et littérale. Mais rappelons-nous que cette signification morale de l'eucharistie a déjà été exploitée par Tertullien et saint Cyprien : par là encore Augustin se rattache à la tradition africaine.

Une fois écarté ce symbolisme secondaire du *sacramentum mensae dominicae,* la pensée centrale d'Augustin se dégage. Ce pain, dit-il, est le corps du Christ, parce qu'il a été sanctifié par la parole de Dieu : ce vin est le sang du Christ, parce qu'il a été sanctifié par la parole de Dieu. Une parole prononcée, une sanctification produite. « *Noster panis et calix non quilibet..., sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur*[1]. » Et encore : « *Norunt fideles quid dicam, norunt Christum in fractione panis : non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi*[2]. » Résumant en quelques mots le canon de la messe africaine, Augustin distingue la litanie qui précède la préface et il l'appelle « *precationes, quas facimus in celebratione sacramentorum antequam illud quod est in Domini mensa incipiat benedici* » ; puis les prières du canon, « *orationes cum benedicitur et sanctificatur* », prières qui s'achèvent par l'oraison dominicale[3]. Trois termes synonymes : consécration, bénédiction, sanctification, le troisième étant, semble-t-il, le plus technique des trois. Ce terme de *sanctificatio* est celui que nous avons relevé chez saint Cyprien.

On n'aura pas de difficulté à reconnaître, dans ces

1. *Contra Faust.* XX, 13.
2. *Sermo* CCXXXIV, 2.
3. *Epistul.* CXLIX, 16. Cf. *Sermo* CCXXVII.

prières par lesquelles est opérée la sanctification, l'anamnèse (*benedictio Christi*) et l'épiclèse. Quant à l'effet qu'Augustin attribue à cette sanctification, M. Harnack s'est trompé, croyons-nous, quand, après avoir reproché aux théologiens catholiques de parler ici de transsubstantiation, ce qui serait prématuré, il veut que pour Augustin la sanctification n'ait d'autre effet que de faire du pain le *signum rei invisibilis,* cette chose invisible étant l'incorporation du communiant au corps mystique du Christ, l'Église [1].

La signification directe de l'eucharistie, telle qu'elle éclate en tant de textes d'Augustin, a échappé à M. Harnack. Si, en effet, la communion nous fortifie dans l'unité ecclésiastique, la cause n'en saurait être dans l'acte purement extérieur de la communion, mais soit dans les dispositions intérieures du communiant, soit dans la vertu intrinsèque à la communion. Or, comme nous le verrons, les *infantes,* incapables de dispositions intérieures, bénéficient de l'effet de la communion. Plus encore, les indignes reçoivent validement le sacrement. Si bien que M. Harnack est obligé d'écrire : « Ce que les indignes reçoivent demeure assurément tout à fait obscur, et je ne puis dire avec Dorner qu'Augustin ne connaît pour les incroyants aucune manducation du corps réel et du sang. » Ne serait-ce pas plutôt que la théorie que M. Harnack prête à saint Augustin est celle de Zwingli, M. Harnack nous l'assure, mais non celle d'Augustin?

Il faut serrer de plus près la doctrine d'Augustin. La sanctification du pain et du vin doit être définie

1. *Dogmengeschichte,* III, 144. Même sentiment chez Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (Halle 1893), p. 224.

l'acte par lequel l'élément matériel, pain ou vin, devient signe du corps et du sang, et en même temps l'acte par lequel, simultanément, un don objectif est lié à ce signe.

Premièrement, l'élément matériel devient signe. On cite partout la maxime d'Augustin concernant le baptême : « *Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum*[1]. » Augustin définit le signe : « *Signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*[2]. » Et, pour lui, quand le signe suggère l'idée d'une chose divine, il s'appelle sacrement : « [*Signa*] *cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur*[3]. » Il ne faut jamais perdre de vue que pour saint Augustin *sacramentum* est l'exact synonyme de *signum*, et que à ce qui est le sacrement ou le signe sensible s'oppose ce qui est la chose signifiée[4]. Et donc, par la sanctification, le pain est devenu le signe du corps du Christ, le vin est devenu le signe de son sang. C'est le sens strict de l'expression si familière à Augustin de *sacramentum corporis et sanguinis Christi*.

Cette expression est, croyons-nous, apparentée à l'expression *figura corporis*, que nous avons notée chez Tertullien. Augustin n'hésite pas à écrire : « *Non Dominus dubitavit dicere : Hoc corpus meum, cum signum daret corporis sui*[5]. » Et parlant de la cène, il l'appelle « *convivium in quo corporis et*

1. *In Ioa. tract.* LXXX, 3.
2. *De doctr. christ.* II, 1.
3. *Epistul.* CXXXVIII, 7.
4. *De doctr. christ.* III, 13.
5. *Contra Adimant.* XII, 3 (éd. Zycha [Vienne 1891], p. 140).

sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit [1] ».

Autant en peut-on dire de l'expression *memoria*. L'eucharistie n'est pas seulement le signe du corps localisé actuellement dans le ciel, mais aussi le signe de ce corps en tant qu'il a été immolé sur la croix. Par là le signe devient un souvenir. Les Hébreux, en offrant des sacrifices, célébraient en prophétie la victime que le Sauveur a offerte : « *Prophetiam celebrabant futurae victimae quam Christus optulit.* » Et comme le sacrifice du Christ est unique, le sacrifice que les chrétiens offrent à Dieu n'est qu'un rappel de ce sacrifice unique : « *Unde iam Christiani peracti eiusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi* [2]. » Saint Cyprien professait, on s'en souvient, la même doctrine. Augustin en donne une formule plus concise encore : « *Huius sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur, in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur* [3]. » La sanctification du pain et du vin a pour premier effet de faire de ce pain et de ce vin un *sacramentum memoriae,* un signe qui remémore.

Mais jusqu'ici Augustin s'est confiné dans la catégorie du signe. Il vient maintenant au don lié au signe et d'abord à l'effet de ce don. « *Accipimus visibilem*

1. *Enarr. in ps. III*, 1. Certains mss. ont corrigé *figuram* en *mysterium*.
2. *Contra Faustum*, XX, 18.
3. *Id.* 21.

cibum, sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti[1]. » Augustin, pour caractériser cet effet, reprend un mot de Tertullien : « *Caro vescitur ut anima Deo saginetur.* » Et il écrit :

Ego sum panis vivus qui de caelo descendi. Noli parare fauces, sed cor. Inde commendata est ista caena. Ecce credimus in Christum, cum fide accipimus. In accipiendo novimus quid cogitemus. Modicum accipimus, et in corde saginamur. Non ergo quod videtur, sed quod creditur pascit[2].

A ce pain est lié un don, invisible, suprasensible, pur intelligible et pur objet de foi. Mais parce qu'il est pur objet de foi, ne pensons pas qu'il soit, en quelque sorte, créé par la foi. La preuve en est que les petits enfants reçoivent ce don spirituel, bien qu'ils soient incapables d'un acte de foi. La communion des enfants est aussi valide que leur baptême : « *Infantes sunt, sed membra eius* [*i. e. Christi*] *fiunt. Infantes sunt, sed sacramenta eius accipiunt. Infantes sunt, sed mensae eius participes fiunt, ut habeant in se vitam*[3]. »

Aussi réel que l'effet du baptême est l'effet de l'eucharistie. Nous avons vu Augustin qualifier l'eucharistie de *medicina*, de *saluberrimum sacramentum;* en parler comme d'un sacrement institué *ad salutem spiritalem*; comme d'un aliment, *saginamur, pascit.* L'influence de la doctrine du quatrième évangile a été décisive. Commentant le

1. *In Ioa. tract.* XXVI, 11.
2. *Sermo* CXII, 5.
3. *Sermo* CLXXIV, 7. Cf. *De pecc. merit.* I, 27; *Contra duas epp. Pelag.* II, 8; *Contra Iulian.* I, 13.

texte *Nisi manducaveritis carnem filii hominis...*, Augustin écrit :

Corpus dixit [Dominus] escam, sanguinem potum. Sacramentum fidelium agnoscunt fideles.

Puis il rappelle les murmures que la parole du Christ soulève parmi ses propres disciples, et il suppose que le Christ s'adresse à eux en ces termes :

Hoc vos scandalizat? Putatis quia de hoc corpore meo quod videtis partes facturus sum, et membra mea concisurus, et vobis daturus? Quid *si ergo videritis filium hominis ascendentem ubi erat prius?*

Certe qui integer ascendere potuit, consumi non potuit. Ergo et de corpore ac sanguine suo debit nobis salubrem refectionem, et tam magnam breviter solvit de sua integritate quaestionem.

Manducent ergo qui manducant, et bibant qui bibunt; esuriant et sitiant; vitam manducent, vitam bibant. Illud manducare, refici est : sed sic reficeris, ut non deficiat unde reficeris. Illud bibere quid est nisi vivere? Manduca vitam, bibe vitam : habebis vitam, et integra est vita. Tunc autem hoc erit, id est, vita unicuique erit corpus et sanguis Christi, si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritaliter manducetur, spiritaliter bibatur. Audivimus enim ipsum Dominum dicentem : *Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam. Verba quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*[1].

De même que le baptême sauve, l'eucharistie vivifie. Pour saint Augustin l'analogie est saisissante entre ces deux sacrements, et il l'observe ex-

1. *Sermo* CXXXI, 1.

pressément : « *Optime Punici christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem, et sacramentum corporis Christi nihil aliud quam vitam vocant*[1]. »

L'eucharistie est donc la vie : la participation à cette vie est un acte spirituel, « *spiritaliter manducetur, spiritaliter bibatur* ». Qu'on se rappelle les expressions pareilles d'Athanase et de Cyrille. Mais les critiques se sont trompés, qui ont voulu voir ici une communion spirituelle au sens que la piété moderne attache à cette expression : Augustin veut dire que le don qui produit la vie est spirituel en soi, c'est-à-dire non sensible. La réalité objective de ce don caché n'est pas plus douteuse que la réalité du signe qui en est le véhicule : « *In sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritaliter manducetur, spiritaliter bibatur.* » La *veritas ipsa* est donnée dans le signe.

Si le don qui est fait par l'eucharistie est spirituel, ne voyons donc dans les termes corps et sang rien de sensible[2]. Le Christ ne saurait donner, tel quel, son corps naturel à manger, son sang naturel à boire, pour cette raison, avant toute autre, que ce corps naturel est maintenant glorieux dans le ciel. Saint Augustin se pose le même problème que se posera saint Grégoire de Nysse, le problème de la relation à définir entre le corps du Christ localisé dans le ciel et le corps eucharistique : ni Augustin, ni Grégoire ne songent à identifier proprement le corps eucharistique et le corps glorieux du Christ. Dès là que le Sauveur a dit qu'il montait au ciel,

1. *De pecc. mer.* I, 34. Cf Victorinus Afer, *Adv. Arium*, I, 30 et II, 8.
2. Cf. *Enarr. in ps.* XXXIII, I, 8 et XCVIII, 9.

dès là qu'il y est monté et qu'il y demeure en corps et en âme, il ne peut y être intact s'il a été, ne fût-ce qu'une fois, consommé sur terre dans l'eucharistie : « *Qui integer ascendere potuit, consumi non potuit.* »

Saint Augustin y revient dans ses *Tractatus in Ioannem*, car le quatrième évangile est sur ce point la source de sa doctrine. La chair eucharistique, dit-il, n'est pas, ne peut pas être la viande qui se vend au marché et qui se coupe en tranches : ce matérialisme révoltant est l'erreur des gens de Capharnaüm. La chair eucharistique, ajouterons-nous, n'est pas une chair irréelle, et, comme disait Calvin, « frustratoire ». Entre ce matérialisme et ce docétisme, se peut concevoir une chair réelle, mais impalpable, nourrissante, mais insaisissable, la chair « *quomodo spiritu vegetatur* ».

Quid est quod adiungit : *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam?* Dicamus ei : O Domine, magister bone, quomodo *caro non prodest quidquam*, cum tu dixeris : *Nisi qui manducaverit carnem meam et biberit sanguinem meum, non habebit in se vitam?* An vita non prodest quidquam? Et propter quid sumus quod sumus, nisi ut habeamus vitam aeternam, quam tua carne promittis? Quid est ergo, non prodest quidquam caro?

Non prodest quidquam, sed quomodo illi intellexerunt : carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur.

... *Caro non prodest quidquam,* sed sola caro; accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimum... Si per carnem nobis multum profuit Christus, quomodo caro nihil prodest? Sed per carnem spiritus aliquid pro salute no-

stra egit. Caro vas fuit : quod habebat attende, non quod erat[1].

On ne saurait inculquer plus énergiquement que le corps eucharistique n'est pas la chair sensible, et que cette chair ne nous servirait de rien puisque nous ne pourrions la manger : mais de cette chair nous recevons l'essentiel, qu'Augustin identifie à l'esprit qui la vivifie.

Cette vue est confirmée par un curieux passage du *Contra Faustum*[2]. Augustin y reproche à Fauste d'avoir enseigné que, par les forces du Saint-Esprit, Jésus, « vie et salut des hommes », est engendré par la terre, et que, par suite, Jésus passible est présent dans les arbres : « *... terram quoque gignere... patibilem Iesum, qui est vita ac salus hominum omni suspensus ex ligno* »[3]. Augustin prend la peine de réfuter ce dogme manichéen, et, chemin faisant, il indique un argument de Fauste, qui consistait à dire que les catholiques n'ont pas un dogme différent au sujet de l'eucharistie. « *Cur arbitretur Faustus parem nobis esse religionem circa panem et calicem nescio, cum Manichaeis vinum gustare non religio, sed sacrilegium sit* »[4]. Augustin s'étonne à bon droit que des Manichéens reconnaissent la présence de Jésus dans le vin, si le vin est considéré par eux comme un élément impur et damnable. Augustin fait observer à Fauste qu'entre son dogme manichéen

1. *Tract. in Ioan.* XXVII, 5.
2. Je suis redevable de cette indication à un de nos étudiants de Toulouse, M. Alçuyet, auteur d'une thèse remarquable, restée inédite, sur la doctrine eucharistique d'Augustin.
3. *Contra Faustum*, XX, 11.
4. *Id.* 13.

et le dogme catholique, il y a cette différence que dans le dogme manichéen, l'élément naturel contient naturellement Jésus et Jésus passible, tandis que, dans le dogme catholique, le pain et le vin deviennent ce qu'ils n'étaient pas naturellement :

Noster autem panis et calix, non quilibet (quasi propter Christum in spicis et in sarmentis ligatum, sicut illi desipiunt), sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur... Vobis autem per fabulam vestram in escis omnibus Christus ligatus adponitur, adhuc ligandus vestris visceribus solvendusque ructatibus...

Augustin accorde donc à Fauste que la foi en la présence de Jésus dans l'eucharistie est authentiquement la foi catholique. Mais, dans l'eucharistie, Jésus est impassible. Et Jésus échappe aux conditions matérielles des aliments que l'homme digère. Pourquoi, sinon parce que Jésus est présent selon un mode d'être qui n'est pas le même que celui du pain, du vin, de la chair, du sang? Augustin conçoit le Christ présent, impassible, donc spirituel, et, pour employer un terme même d'Augustin, « *secundum praesentiam spiritalem* » [1].

Telle, je crois, l'on peut définir, en dernière analyse, la pensée d'Augustin sur l'eucharistie Il reste à discuter quelques interprétations forcées qu'on a voulu en donner.

Aux yeux de certains critiques, en effet, saint Augustin aurait professé le pur symbolisme. L'argu-

1. *Id.* 11. Le Christ a souffert sur la croix, donc il avait un corps : « Secundum praesentiam quippe spiritalem nullo modo illa pati posset : secundum praesentiam vero corporalem simul et in sole et in luna et in cruce esse non posset. »

ment sur lequel ils se fondent est un texte célèbre d'une lettre d'Augustin à l'évêque africain Boniface. Comment, demandait Boniface, peut-on dire que les enfants qu'on baptise ont la foi? Augustin répond que la raison de cette locution est que le baptême est appelé *fides*, et que l'usage permet de donner au signe, sans pour cela mentir, le nom de la chose signifiée.

Nonne semel immolatus est Christus in seipso, et tamen in sacramento, non solum per ommes paschae sollemnitates, sed omni die populis immolatur, nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari?

Si enim sacramenta quamdam similitudinem rerum earum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent.

Ex hac autem similitudine plerumque iam ipsarum rerum nomina accipiunt.

Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est[1].

Si l'on veut bien entendre ce texte, il faut se rappeler le principe posé plus haut, savoir que *sacramentum* est synonyme de *signum*, et en outre que la *res* est, aux yeux d'Augustin, distincte du *signum*, bien qu'elle y puisse être liée. On observera aussi que saint Augustin ne fait pas ici une théorie en quelque sorte ésotérique de l'eucharistie, mais qu'en passant, il tire une analogie de l'eucharistie comme d'un exemple approchant. Et voici la suite logique de la pensée d'Augustin.

Un signe n'est signe qu'en ceci qu'il fait penser à ce

1. *Epistul.* XCVIII, 9.

qu'il signifie, grâce à une similitude quelconque existant entre le signe et la chose signifiée. Cette similitude quelconque autorise à donner au signe le nom de la chose signifiée. Ainsi le baptême est appelé *fides*. Ainsi le pain est appelé *corpus Christi*, le vin *sanguis Christi*. Mais l'eau n'est pas la foi, le pain n'est pas la chair du Christ, le vin n'est pas son sang. Dans l'eucharistie, en effet, il y a ce qui se voit, et il y a ce qui se croit : ce qui tombe sous les sens, et ce qui est un pur objet de foi [1]. Si nous restons dans l'ordre du visible, le pain évoque l'idée de chair « *secundum quemdam modum* », et l'on pourra dire que le pain est la chair « *secundum quemdam modum* ». Le langage d'Augustin est, pris ainsi, d'une clarté parfaite, car il est dans l'ordre du *sacramentum*, c'est-à-dire du visible. Pour tirer de ce texte le symbolisme radical que l'on veut prêter à Augustin, il faudrait anéantir la distinction posée par Augustin lui-même entre ce qui se voit et ce qui se croit, entre le signe et la *res* dont le signe est le véhicule.

M. Loofs, qui fait du texte que nous venons de citer la pierre angulaire de son interprétation symboliste de la pensée d'Augustin, déclare qu'il n'y a probablement pas dans l'ancienne littérature ecclésiastique de texte plus riche de doctrine en ce qui concerne l'eucharistie [2]. Mais, répondrais-je, c'est à la condition de l'abstraire et de le déraciner de la doctrine totale d'Augustin.

1. Cf. *De doctr. christ.* III, 13 : « Quae [sacramenta = le baptême et l'eucharistie] unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spiritali potius libertate veneretur. Ut autem litteram sequi, et signa pro rebus quae iis significantur accipere, servilis infirmitatis est, ita inutiliter signa interpretari, male vagantis erroris est. »

2. *Abendmahl*, p. 62.

M. Loofs n'est guère plus heureux avec son second exte :

De sacramento sane quod accipit [catechumenus], cum i bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum ivinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis onorari; nec sic habendam esse illam speciem benedic- ione sanctificatam quemadmodum habetur in usu quo- ibet; dicendum etiam quid significet, et sermo ille quem udivit, quid in illo condiat, cuius illa res similitudinem erit.

Deinde monendus est ex hac occasione ut si quid tiam in scripturis audiat quod carnaliter sonet, etiamsi on intellegit, credat tamen spiritale aliquid significari uod ad sanctos mores futuramque vitam pertineat [1].

Ce texte est à peu près contemporain du III[e] con- ile de Carthage (397), qui signale l'importance qu'a- ait en Afrique le rite du sel que l'on donnait à goûter ux catéchumènes, non pas une fois, comme à Rome, ais tout le long de l'année[2]. Augustin, comme l'ont ien vu les Mauristes, fait ici allusion à ce rite. On e trompe donc à trouver ici une allusion à la com- union. Sans doute, il n'échappera à personne que ans ce « *sacramentum salis* », se retrouvent tous s éléments d'un *sacramentum*, c'est-à-dire d'un gne matériel signifiant une chose divine ou reli- ieuse : un signe (*speciem*) sanctifié (*benedictione*

1. *Catech. rud.* 50.

2. *Canon* 5 : « Item placuit ut etiam per sollemnissimos paschales es sacramentum catechumenis non detur, nisi solitum salis », etc. . Duchesne, *Origines du culte* (Paris 1898), p. 285, note 3. Saint Au- stin parle encore de ce sacrement du sel, dans le *De peccat. merit.* 42 : « Et quod accipiunt [catechumeni], quamvis non sit corpus risti, sanctum est tamen, et sanctius quam cibi quibus alimur, quo- am sacramentum est. »

sanctificatam), et qui dès lors n'est plus l'éléme ordinaire, le sel commun (*non quemadmodum usu quolibet*). Ce sel est devenu un symbole de doctrine : on dira au catéchumène ce que la doctri assaisonne en lui, doctrine dont le sel est l'ima (*similitudinem gerit*). Le catéchumène recevra le avec respect en pensant à la doctrine qu'il signi (*res ipsas invisibiles in eis honorari*). L'analogie manifeste entre ce *sacramentum* et tous les *sacr menta*, et je comprends l'usage que M. Loofs pou faire de cette analogie. Mais cette analogie est to extérieure, parce qu'elle porte sur le *sacramentu* et que la distinction demeure, ici encore, entre signe et la *res* dont le signe est ailleurs le vé cule.

Quant aux conséquences que l'on veut tirer conseil donné par Augustin d'entendre spirituell ment ce qui dans la sainte Écriture « sonne charnell ment », il ne s'applique pas plus au sacrement du s qu'au sacrement de l'eucharistie : il vise l'histoi sainte que l'on enseigne aux catéchumènes, et da laquelle les traits qui sont charnels et choquants d vent être compris spirituellement pour être édifian Ce conseil ne projette pas sur le mystère de l'euch ristie la « lumière crue » que M. Loofs a salué parce que ce conseil vise tout autre chose que l'e charistie.

De leur côté, les théologiens de l'École répugne à croire que saint Augustin ait eu sur le mode de présence réelle un enseignement qui ne serait p exactement celui de l'École. Nous avons vu combi Augustin était loin d'une dogmatique si précise. N

mis insistent cependant [1], et ils en appellent à uelques textes fameux.

Le premier est celui où Augustin se demande omment nous pouvons adorer, ainsi que le veut le salmiste, l'escabeau des pieds du Seigneur, qui st la terre.

Suscepit enim de terra terram, quia caro de terra est t de carne Mariae carnem accepit. Et quia in ipsa carne ic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad alutem dedit, nemo autem illam carnem manducat nisi rius adoraverit, inventum est quemadmodum adoretur ale scabellum pedum Domini [2].

Ainsi, concluent nos amis, le fidèle adore dans l'eucharistie la chair du Christ, cette même chair que le Christ a prise au sein de Marie.

En raisonnant ainsi on raisonne bien, mais on aisonne sur une objection que se pose Augustin, et on sur la conclusion d'Augustin. Augustin, en effet, xpose là une difficulté qu'il se fait : adorons-nous escabeau des pieds de Dieu? Non, répond-il, car otre adoration, quand nous adorons devant l'escaeau, s'adresse à Dieu : *propter sanctum adoras*. — Mais pourtant, insiste l'objectant de saint Augustin, e fidèle adore la chair eucharistique avant de comunier : or cette chair est celle que le Christ a rise au sein de Marie, et qui, en dernière analyse, été tirée (au premier jour) de la terre : donc le fidèle dore la terre en adorant la chair eucharistique. — quoi Augustin répond : ce que vous appelez chair

1. P. Schanz, « Die Lehre des Augustinus über die Eucharistie », dans *Theologische Quartalschrift*, 1896, p. 79-115. E. Portalié, art. « Augustin », dans le *Dictionnaire de théologie*, t. I (Paris 1903), p. 2418-2424.
2. *Enarr. in ps.* XCVIII, 9.

est ici indifférent : ce que vous adorez, ce n'est pa
terram quamlibet, c'est le « saint » dont la chai
est l'escabeau : *propter sanctum adoras.*

Numquid autem caro vivificat? Ipse Dominus dixit, cu
de ipsa commendatione eiusdem terrae loqueretur
Spiritus est qui vivificat, caro autem nihil prodest [1].
Ideo et ad terram quamlibet cum te inclinas atqu
prosternis, non quasi terram intuearis, sed illum sanc
tum cuius pedum scabellum est quod adoras : propte
ipsum enim adoras [2].

« *Ad terram quamlibet te prosternis* » ! Je ne voi
pas que ce texte soit si péremptoire.

On cite encore le texte où Augustin, commen
tant la parole du psaume : *Ferebatur in manibu
suis* [3], déclare que cette parole, inintelligible d'aucu
homme, ne peut s'entendre que du Sauveur à la cène
« *Ferebatur enim Christus in manibus suis, quand
commendans ipsum corpus suum ait : Hoc est cor
pus meum. Ferebat* [*enim*] *illud* [*corpus*] *in manibu
suis.*[4] » Le Christ, conclut-on, portait donc propre
ment dans ses mains son corps. Mais ne serait-ce pa
que l'on prend ces paroles de saint Augustin trop
à la lettre? Augustin, résumant, dans le second

1. Cf. *Tractat. in Ioa.* XXVI, 13 : « Homo es, et spiritum habes
et corpus habes. Spiritum dico quae anima vocatur, qua consta
quod homo es : constas enim ex anima et corpore. Habes itaqu
spiritum invisibilem, corpus visibile. Dic mihi quid ex quo vivat
spiritus tuus vivit ex corpore tuo, an corpus tuum ex spiritu tuo?..
Corpus utique meum vivit de spiritu meo. »

2. *In ps.*, loc. cit. Suit un développement que nous avons cit
déjà, où Augustin montre que la chair que donne le Seigneur n
saurait être sa chair visible : « Non hoc corpus quod videtis, mandu
caturi estis » etc.

3. *Ps.* XXXIII (selon les LXX).

4. *Enarr. in ps.* XXXIII, I, 10. Les mss. ne donnent ni *enim*, ni *cor
pus*.

serm on sur le psaume XXXIII qui fait suite au sermon que nous avons cité, le commentaire qu'il a donné du *Ferebatur in manibus suis,* n'a-t-il pas écrit : « *Quomodo ferebatur in manibus suis? Quia cum commendaret ipsum corpus suum et sanguinem suum, accepit in manus suas quod norunt fideles, et ipse se portabat quodam modo, cum diceret : Hoc est corpus meum*[1]. » L'introduction de cette réserve (*quodam modo*) affaiblit sensiblement la première affirmation, et l'harmonise avec ce qui est la conception vraie d'Augustin, celle de la présence selon un mode essentiel qu'il appelle *praesentiam spiritalem.*

Résumons-nous.

Saint Augustin semble avoir exprimé sur l'eucharistie la pensée commune de ces premières théories du réalisme qui se sont manifestées dans l'histoire des dogmes au IIIe siècle et au IVe, exception faite pour saint Cyrille de Jérusalem.

Le pain est pour saint Augustin un signe, un signe figuratif et commémoratif : la synonymie est à peu près certaine, au IIIe siècle et au IVe, entre le mot *sacramentum* tel que l'entend Augustin, et les mots *figura,* ἀντίτυπον, σύμβολον, ὁμοίωμα. Le pain est *sacramentum corporis* comme il est ἀντίτυπον σώματος, non un signe vide, mais un signe visible auquel est lié un don invisible, réel, pur objet de foi, non créé par la foi.

Ce don, et la distinction importe au plus haut point, ce don ne doit pas être confondu avec l'effet qu'il produit dans le communiant, et qui est la vie. Car la vie est une vertu, qui appartient au

1. *Enarr. in ps.* XXXIII, II, 2.

corps incorruptible du Christ, mais qui n'est pas ce corps. C'est ce corps qui constitue le don invisible, mais ce corps à l'état impalpable et impassible, autant dire esprit. Qu'est-ce qui vivifie sinon l'esprit?

Les premiers théoriciens du réalisme ont le mérite d'avoir dégagé la notion de sacrement et d'avoir immatérialisé le corps du Christ. Leur déficit consiste à n'avoir pas défini ce que devenait le pain après la consécration : ce pain « devient autre », ce pain « devient corps », ce pain « devient mystique », autant d'expressions imparfaites, obscures, équivoques même, pour autant qu'elles prêtent à une interprétation dyophysite.

La dogmatique grecque s'en dégagera avec saint Grégoire de Nysse, la dogmatique latine avec saint Ambroise. Mais tandis que, chez les Grecs, Théodoret ne parviendra pas à faire échec au développement de la notion de conversion, chez les Latins l'autorité d'Augustin, jusqu'au IX^e^ siècle, accréditera un langage qui en fait abstraction, entretiendra de longues indécisions et soulèvera de vives controverses, qui même, en dehors du catholicisme, durent encore[1].

1. Voyez E. B. Pusey, *The doctrine of the real presence as contained in the fathers, Notes on a sermon* (Oxford 1855); C. Gore, *Dissertations on subjects connected with the incarnation* (London 1895), p. 232-235; et J. Wordsworth, « The doctrine of transubstantiation » dans *The Guardian*, 12 juillet 1905. — Sur la controverse chez les Scolastiques, voyez Vasquez, *Disputat.* CLXXX, cap. 5.

ÉLABORATION

DE LA

NOTION DE CONVERSION

ÉLABORATION

DE LA

NOTION DE CONVERSION

I

RÉALISME ET CONVERSION CHEZ LES GRECS

Voici s'ouvrir une période de développement apide, où la fixation de la christologie entraîne une naturation parallèle de la doctrine eucharistique; où l'exégèse littérale du langage scripturaire et litur- ique donne aux paroles de l'institution de la cène oute leur valeur.

L'élaboration de la doctrine eucharistique est rede- able aux Cappadociens d'une poussée puissante. Saint Basile, il est vrai, ne marque guère dans e progrès. En exégèse, il reste très proche d'Eu- èbe de Césarée et de l'exégèse allégoriste; no- amment, il entend comme lui le VI[e] chapitre de aint Jean. « Nous mangeons la chair du Christ, ous buvons son sang, quand, grâce à l'incarnation t grâce à la vie de l'esprit, nous participons au

verbe et à la sagesse : par chair et par sang, le Christ désigne sa venue mystique [dans l'incarnation, d'une part], et [d'autre part] la doctrine [chrétienne]..., doctrine dont l'âme se nourrit et par laquelle l'âme se prépare à la contemplation des réalités [célestes][1]. » Cette interprétation, purement origéniste, n'engage pas cependant saint Basile sur le sujet de l'eucharistie. Il parlera le langage liturgique constant : « Il est bon et utile, écrit-il, de communier chaque jour et de prendre sa part du saint corps et du sang du Christ[2]. » Firmilien, cent ans plus tôt, à Césarée, parlait ainsi du « corps et du sang du Seigneur[3] ».

Saint Basile insiste sur les fruits de la communion fréquente. A Césarée, écrit-il, nous communions quatre fois la semaine : le dimanche, le mercredi, le vendredi, le samedi, et les autres jours encore s'il se rencontre la fête ou « mémoire » de quelque saint. En outre, chaque fidèle peut se communier soi-même, en vertu de la coutume ancienne, en l'absence de l'évêque ou d'un prêtre. Ainsi font les moines dans la solitude : ils gardent de quoi communier, dans leur demeure. A Alexandrie et en Égypte, tous les laïques en font autant : chacun se communie chez soi quand il veut. L'évêque célèbre le sacrifice une fois et distribue aux fidèles les espèces consacrées : le fidèle reçoit sa part et de ses propres mains la porte à sa bouche : mais il peut recevoir plusieurs parts[4].

1. *Epistul.* VIII, 4. Voyez encore LIII, 1 et CXCIX, can. 27.
2. *Epistul.* XCIII.
3. FIRMILIAN. [*inter* CYPRIAN.] *Epistul.* LXXV, 21.
4. *Ibid.* Sur cette communion privée, voyez la note que nous avons publiée dans la *Revue biblique*, avril 1906, à propos des *Tischgebete* de M. Von der Goltz.

La communion a donc une vertu intrinsèque, qui tient à la puissance de la prière qui a été prononcée sur le pain et sur le vin au cours de l'anaphore liturgique. Mais ne demandez pas à saint Basile de s'expliquer sur la nature de cette vertu, ni sur l'opération de cette puissante prière. L'anaphore ne se compose pas uniquement de l'anamnèse, mais encore d'un « prologue et d'un épilogue qui ont une grande force en ce qui regarde le mystère », puisqu'ils ont pour effet de « manifester le pain de l'eucharistie et le calice de bénédiction ». La discipline de l'arcane, maintenant consacrée par la liturgie, attire la piété des fidèles au point central des saints mystères, qui est l'anaphore, et saint Basile est un témoin remarquable de cette centralisation[1]. Mais, soit par respect de cet arcane, soit parce qu'il s'interdit de spéculer sur le mystère eucharistique, saint Basile se contente de ces formules de réserve[2].

Au contraire, avec saint Grégoire de Nysse la spéculation va s'ouvrir à l'improviste, et produire un essai qui demeurera isolé, mais qui est comme une préparation de l'analyse à venir. Grégoire semble mettre résolument de côté la formule de l'ἀντίτυπον, à laquelle saint Grégoire de Nazianze était encore fi-

1. *De Spiritu sancto*, 66 : Τὰς τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; Οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα ὧν ὁ ἀπόστολος καὶ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχυν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες.

2. Voyez la même réserve « à sonder témérairement les mystères », dans un texte célèbre de S. Ephrem, cité par la *Perpétuité de la foi*, VI, 3. — Sur la doctrine eucharistique de S. Ephrem, voyez PUSEY, p. 411-423.

dèle[1], sur laquelle saint Basile était muet. Comme ce dernier, mais bien plus énergiquement que lui il insiste sur le fruit de la communion, et ce fruit il le découvre dans la communication de l'immortalité à notre corps. C'est là un retour à une idée ancienne, mais à laquelle Grégoire de Nysse donne une suite toute nouvelle.

Saint Grégoire de Nysse s'exprime ainsi[2] :

L'homme est composé d'une âme et d'un corps, et le salut est aussi bien pour l'âme que pour le corps. Or, l'âme trouve le salut par la foi. Comment le corps, à son tour, trouvera-t-il le salut, ou en d'autres termes, la vie éternelle? Une analogie met sur la voie de la solution à donner à cette question. Quiconque, en effet, a absorbé un poison mortel peut éteindre l'efficacité du poison en absorbant un contre-poison qui se répandra par les entrailles dans tout le corps, et le sauvera. Ainsi notre humanité, mortellement empoisonnée, a besoin d'un antidote salutaire qui lui assure la vie. Quel sera cet antidote? « Rien d'autre que le corps même qui s'est montré plus fort que la mort et qui a été l'initiateur même de notre vie. » Autre analogie. De même qu'une portion de levain, comme dit saint Paul, fait lever tout le pétrin, ainsi le corps du Christ en « venant dans le nôtre le transforme totalement ». « Ce corps immortel venant dans [le corps de] celui qui y participe [par la communion] le transforme en sa nature [immortelle] tout le [corps] mortel qui le reçoit]. » Cette absorption d'un corps par l'autre ne peut se produire que par l'assi-

1. Gregor. Naz. *Orat.* II, 95, VIII, 18 et XVII, 12.
2. Gregor. Nyss. *Cateches. magna*, 37.

ilation, qui s'opère dans les entrailles, du manger du boire. Et cette absorption physique est nécesire. Le corps auquel Dieu s'est incarné est seul à oir eu l'esprit vivifiant en lui. Notre corps ne urra participer à l'immortalité qu'à la condition être uni physiquement au corps immortel et incorptible du Christ. L'immortalité corporelle ne nous t pas accessible autrement : μὴ εἶναι δυνατὸν ἐν ἀθασίᾳ γενέσθαι τὸ ἡμέτερον σῶμα, εἰ μὴ διὰ τῆς πρὸς τὸ ἀθάτον κοινωνίας ἐν μετουσίᾳ τῆς ἀφθαρσίας γενόμενον : « Il est pas possible que notre corps devienne immortel, il n'a pas acquis l'incorruptibilité en communiant l'immortel. »

Athanase voyait dans l'eucharistie un gage pour résurrection et la vie éternelle, mais il mentionait ce gage comme un titre secondaire. Ce titre effaçait presque chez Cyrille de Jérusalem et dans s *Constitutions apostoliques*. Avec Grégoire de Nysse, le voici tout à coup au premier plan, et xprimé en des termes aussi énergiques que ceux ont usaient saint Justin, saint Irénée, Tertullien. our Grégoire de Nysse, comme pour eux, la résurection de la chair n'est croyable, que si cette chair été immunisée contre la mort par l'eucharistie, et ette immunisation ne saurait être que physique. On sent ici l'influence d'une exégèse trop littérale quatrième Évangile, et cette persuasion, qui est malentendu, que la résurrection de la chair est privilège conféré par l'eucharistie, si bien que une part l'eucharistie serait nécessaire au salut, et ue d'autre part les infidèles et les catéchumènes auraient point part à la résurrection de la chair! est là, répétons-le, un malentendu. Mais ce malen-

tendu a contribué à ramener Grégoire de Nysse à
strict réalisme, au réalisme qu'impliquait le langag
liturgique, au réalisme dont il va essayer de scrut
le mystère.

La vertu physique attribuée à tort par saint Gr
goire de Nysse à la communion au pain et au v
eucharistiques, suppose en effet dans ce pain et
vin un être physique qu'il faut déterminer. Assur
ment, cet être physique est le corps et le sang d
Christ, mais comment? On ne peut s'assimiler l'im
mortalité qu'en s'assimilant un corps dont l'immo
talité est une qualité, c'est-à-dire le corps du Chris
« Il convient donc d'examiner comment il a pu de
venir possible que ce corps unique se distribue sa
cesse à tant de milliers de fidèles sur toute la terr
qu'il soit entier dans chaque part, et immuable e
soi. » On ne saurait poser en termes meilleurs u
des problèmes de la présence réelle.

Voici la solution proposée par saint Grégoir
Dans une longue considération physiologique,
s'applique à montrer que notre corps humain pe
sévère dans l'être, grâce à l'incessant renouvelle
ment de son être qui est l'effet de la nutrition,
nutrition transformant incessamment le pain et
vin respectivement en chair et en sang, dit sai
Grégoire. Le Verbe, dans son incarnation, s'est so
mis aux mêmes conditions biologiques : son cor
humain s'entretenait par la consommation du pa
et du vin que la nutrition transformait en sa cha
et en son sang. Mais ce corps humain du Verb
était élevé à une dignité divine par le fait que
Verbe l'habitait. — Les expressions de saint Gr
goire sont imprécises, comme il convient à s

temps : le Verbe a été mélangé à la nature humaine (τῇ ἀνθρωπινῇ συνεκράθη φύσει), le Verbe a habité dans a chair (τοῦ Λόγου τοῦ σκηνώσαντος ἐν τῇ σαρκί). — Si donc ce corps humain du Verbe était élevé à une dignité divine par son union au Verbe, le pain que consommait le corps humain du Sauveur participait de cette vertu divine, puisqu'il était destiné à ce corps par la nutrition. Un phénomène plus simple se produit dans l'eucharistie. Le pain est assimilé au corps humain du Sauveur, non plus par le travail de la nutrition, comme c'était le cas durant la vie mortelle du Sauveur, mais il est converti au corps du Verbe par le Verbe. Mot à mot : le pain est converti au corps du Verbe (μεταποιούμενος εἰς τὸ σῶμα τοῦ Λόγου), non par le travail de la nutrition (οὐ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως), mais immédiatement (εὐθύς), au moment où il est sanctifié par la parole de Dieu et par l'épiclèse (ἁγιάζεται διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως). Le même phénomène est réalisé pour le vin.

Telle est la théorie de la présence réelle proposée par Grégoire de Nysse.

Le mérite de cette théorie est d'être une affirmation de la présence du corps et du sang du Christ. Pour Grégoire de Nysse, il faut que l'eucharistie assimile à notre chair la chair incorruptible du Christ, et donc que cette chair incorruptible nous soit donnée en nourriture physique, afin que, par notre union à ce qui est immortel, l'homme participe à l'incorruptibilité (ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον ἑνώσει καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο).

Un second mérite de cette théorie est d'avoir dégagé la donnée capitale du problème, qui est qu'une con-

version doit être produite, au moment de la conse
cration, et dont l'effet est d'assimiler le pain à
chair du Christ. — Premièrement, cet effet est pr
duit par la consécration ou sanctification, pa
laquelle le Verbe prend, en quelque sorte, possessio
du pain : ὁ ἄρτος ἁγιάζεται διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, «
pain est sanctifié par une parole de Dieu et pa
l'invocation ». Sur ce point, Grégoire de Nysse e
exactement d'accord avec la catéchèse commune. -
Secondement, cette sanctification ou prise de posse
sion du pain par le Verbe, est analogue à la prise d
possession par le Verbe d'un corps humain dan
l'incarnation. Mais si c'était là tout le miracle d
l'eucharistie, on devrait dire que Grégoire de Nys
n'a pas dépassé la théorie de l'impanation : de mêm
que le Verbe a habité dans la chair, il aurait habi
dans le pain. Grégoire de Nysse, au contraire, ve
que nous recevions dans l'eucharistie, non point seu
lement le Verbe, mais la chair incorruptible d
Christ, pour participer dans notre chair à son inco
ruptibilité. Il faut donc que le pain soit converti e
cette chair divine. Et Grégoire de Nysse emploie
terme exact de conversion : μεταποιεῖσθαι.

Pour s'expliquer cette conversion, Grégoire d
Nysse a recours à une comparaison : dans la nutr
tion, le pain est converti en chair par le trava
d'assimilation, διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς δυνάμεως. Cet eff
doit se produire dans l'eucharistie : donc il doit s
rencontrer aussi une ἀλλοιωτικὴ δύναμις. Le Ver
lui-même sera cette ἀλλοιωτικὴ δύναμις. Ici apparaît
déficit de la théorie de Grégoire de Nysse.

Il n'a pas soupçonné que le corps eucharistiq
qu'il donnait au Verbe était un corps nouveau,

corps autre que le corps historique. Le Verbe se donne un corps en vue de l'eucharistie, comme il s'en est donné un en vue de l'incarnation. Et il peut dire du corps eucharistique : « Ceci est mon corps », puisque ce corps est sien. Mais ce corps n'est pas celui qui est né et qui a souffert.

Puis, entre l'assimilation physiologique et la conversion il n'y a pas parité. Le pain que nous mangeons s'assimile à notre corps, mais c'est que le pain cesse d'être pour se transformer en notre corps qui existait. Or, dans l'eucharistie, le pain cesse-t-il d'être? Saint Grégoire de Nysse ne l'affirme pas catégoriquement. Que sera donc ce corps nouveau du Christ, ce corps qui n'existait pas? Ne sera-t-il pas un corps en puissance? Si hardie que puisse sembler notre induction, on peut dire qu'elle n'est pas étrangère à la pensée de saint Grégoire : « Celui, dit-il, qui voit du pain, voit en quelque manière le corps humain, parce que le pain, par la nutrition, deviendra le corps : ainsi le corps de Dieu [incarné], parce qu'il mangeait du pain, était en quelque façon la même chose que ce pain. » Saint Grégoire n'a pas vu que l'obligation où il est de dire que le pain est le corps τρόπον τινά ou λόγῳ τινί, implique la négation de la conversion substantielle dont il avait eu d'abord la claire notion.

Nous ne dirons donc pas comme Schwane : « On ne peut guère exprimer d'une manière plus claire le dogme de la transsubstantiation » [1], que ne l'a fait saint Grégoire de Nysse, car vraiment saint Grégoire de Nysse, s'il y a songé, s'en serait bien mal expliqué. Nous ne dirons pas davantage, comme

1. *Histoire des dogmes*, trad. DEGERT, t. III (Paris 1903), p. 547.

Loofs, que saint Grégoire s'en est tenu à la théori de l'impanation[1]. Nous dirons qu'il a eu un notion nette de la réalité du corps eucharistique de l'intervention du Verbe dans la réalisation d ce corps, et de la nature de cette intervention qu produit une conversion (μεταποιεῖσθαι). Nous diron même que le langage de saint Grégoire ouvre la voi à la théorie qui s'appellera un jour la théorie de l « transformation substantielle », mais sans que cett théorie puisse vraiment lui être attribuée, comme l pensait Harnack[2]. Car saint Grégoire ne va pas s loin : il pose une analogie à deux termes, l'un physiologique, l'autre eucharistique : la transformatio substantielle est vraie en physiologie, mais sain Grégoire ne peut la vérifier pour l'eucharistie, et i hésite entre diverses expressions, où l'idée même d conversion s'obscurcit.

* * *

Ce brillant essai de saint Grégoire de Nysse marque cependant la voie que suivra la pensée catholique : le réalisme ne peut plus désormais s'entendre que par la conversion : chaque nouveau progrès d l'idée de conversion élimine ce qui pouvait subsiste encore des anciennes indécisions. Toutefois, l'essa d'explication rationnelle proposé par Grégoire d Nysse n'est repris par personne. On affirme la conversion sans tenter de l'expliquer.

Il nous est resté un fragment de Théodore de Mop sueste qui, dans sa brièveté, est suffisamment carac

1. *Abendmahl*, p. 54.
2. *Dogmengeschichte*, II, 434.

téristique de cette attitude. Le Christ n'a pas dit, à la cène : Ceci est le symbole de mon corps, mais Ceci est mon corps, nous « instruisant par là qu'il ne faut pas considérer la nature des *oblata*, mais que, par l'action de grâce qui est prononcée, il y a conversion au corps et au sang ». Ces quelques mots sont bien peu de chose, encore donnent-ils une très solide formule : par la prière appelée εὐχαριστία, le pain et le vin sont convertis au corps et sang, τὸ προκείμενον εἰς σάρκα καὶ αἷμα μεταβάλλεσθαι [1].

Macaire de Magnésie, que l'on appelle couramment Macarius Magnes, est un contemporain de Théodore de Mopsueste. (Théodore fut évêque de Mopsueste, de 392 à 428.) Et parmi les morceaux qui subsistent de l'*Apologie contre les Grecs*, de l'évêque de Magnésie, il en est un, bien souvent cité, sur l'eucharistie. Or le morceau est exactement dans le même sentiment que Théodore de Mopsueste. L'eucharistie, y lisons-nous, n'est pas le symbole du corps et du sang, ainsi que quelques-uns inconsidérément

1. Theod. Mops. *In Mat.* xxvi, 26 (*P. G.* LXVI, p. 713) : Οὐκ εἶπε· τοῦτό ἐστι τὸ σύμβολον τοῦ σώματός μου, καὶ τοῦτο τοῦ αἵματός μου, ἀλλὰ, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμά μου, διδάσκων ἡμᾶς μὴ πρὸς τὴν φύσιν ὁρᾶν τοῦ προκειμένου, ἀλλὰ διὰ τῆς γενομένης εὐχαριστίας εἰς σάρκα καὶ αἷμα μεταβάλλεσθαι. Ce fragment est tiré d'une chaîne. Rapprochez l'emploi du mot μεταβάλλεσθαι chez Cyrille de Jérusalem.

On cite, d'après les chaînes, un texte de Théodore d'Héraclée († 355) ainsi conçu : « *Hoc est corpus meum*, inquit, atque *Hic sanguis* : ne haec figuram esse putaveris, sed quod panis illud ipsum Domini corpus, ac quod vinum sanguis est, arcana Spiritus sancti vi in carnem Domini nostri ac sanguinem conversa. » Combefis, *Bibliotheca concionatoria*, t. III (Paris 1662), p. 469. Ce texte est d'accord avec celui de Théodore de Mopsueste, mais je doute qu'il soit de l'arien Théodore d'Héraclée. Cf. les textes de Théodore d'Héraclée, donnés par Combefis, t. V, p. 56, et qui rappellent plutôt la manière d'Eusèbe.

l'ont imaginé, elle est corps et sang. Macaire ne parle pas ici de conversion, mais on voit avec quelle force il répudie la pensée de voir dans le corps une figure [1]. Les termes de « symbole » et de « type » paraissent désormais discrédités.

*
* *

L'écrivain grec qui devait avoir sur la piété grecque l'influence la plus profonde, la plus durable, saint Jean Chrysostome, ne retient rien de l'essai de saint Grégoire de Nysse, et son influence propre opère dans un sens opposé à toute spéculation. Chrysostome est avant tout un réaliste.

On comprend que M. Loofs n'ait pas de termes assez vifs pour qualifier ce qu'il appelle un retour à la théologie d'Irénée. « Chrysostome, écrit-il, parle de la présence du corps et du sang réels du Christ d'une manière si effroyablement massive, si grossièrement charnelle, parfois même si matérielle et dénuée de tact; il parle si distinctement d'une conversion produite par les paroles de la consécration ; qu'on ne peut être surpris d'être presque unanimement d'accord pour dire que Chrysostome a admis une réelle manducation du corps et du sang réels du Christ [2]. » Le bon Schwane est près de trouver que Chrysostome est plus réaliste qu'il ne convient, s'il

1. Le fragment entier dans PITRA, *Spicilegium solesmense*, t. (Paris 1852), p. 548. Voici les premiers mots : Οὐκ ἔστιν εὐχαριστία τύπος τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος, ὅπερ τινὲς ἐρραψῴδησαν πεπη ρωμένοι τὸν νοῦν, μᾶλλον δὲ σῶμα καὶ αἷμα [Χριστοῦ]. Pareilles ex pressions dans un texte de Maruthas, évêque de Tagrit, cité par PUSEY p. 497, d'après ASSÉMANI (*Biblioth. or.* I, 174.179) : « For Christ di not call it a type and a likeness, but that in truth this is my body.

2. *Abendmahl*, p. 55. Même sentiment chez STEITZ, t. IX, p. 447

est vrai qu'il dise que le corps du Christ est broyé par les dents du fidèle, puisqu'on ne peut dire cela que des accidents ou espèces eucharistiques[1]. Nous pensons que cet ultra-réalisme, qui irait à supprimer toute différence entre la présence sacramentelle et la présence naturelle, n'est pas si ferme que le supposent Loofs ou Schwane, et que la doctrine de Chrysostome est plus nuancée. S'il n'est pas le *doctor eucharistiae* par excellence que certains saluent en lui[2], la place qu'il tient dans le développement de la doctrine eucharistique ne laisse pas d'être grande, et nous dirons en quoi.

D'abord, Chrysostome a contribué à écarter les formules équivoques que nous avons rencontrées dans la tradition antérieure.

L'enseignement du quatrième Évangile est expliqué par Chrysostome dans un sens, peut-être nouveau, sûrement très rigoureux. Il entend le discours sur le pain descendu du ciel, au chapitre VI de saint Jean, de la divinité du Christ, il l'entend de la « doctrine salutaire » et de la foi, exception faite pour les versets 51ᵇ-56, qui à ses yeux se rapportent seuls à l'eucharistie[3]. Quant aux versets qui se rapportent à l'eucharistie, Chrysostome les explique littéralement. Ainsi, dans le verset *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus,* le Seigneur a voulu affermir ses disciples dans la foi de ses affirmations, et les empêcher de les prendre pour « une énigme ou une parabole », en leur faisant fortement

1. *Hist. des dogmes,* t. III, p. 549.
2. A. Naegle, *Die Eucharistielehre des heil. Joh. Chrysostomus des Doctor Eucharistiae* (Strasbourg 1900).
3. *In Ioa. homil.* XLV, 2, et XLVI, 1.

« entendre qu'il faut absolument manger son corps [1] ». Le verset *Verba quae locutus sum spiritus et vita sunt, caro non prodest quidquam,* n'est pas à entendre de la chair du Christ, mais du sens charnel que les Juifs donnent à ses paroles [2].

Chrysostome donne au langage liturgique issu des Synoptiques et de la première épître aux Corinthiens, son sens le plus littéral, il l'amplifie même par son éloquence. Voici, comme exemple, un passage classique, pris au commentaire sur l'épître aux Corinthiens, suite d'homélies prononcées à Antioche (*a.* 392).

En disant : Le calice n'est-il pas la communication du sang du Christ? l'apôtre a voulu dire : Ce qui est dans le calice est cela même qui a coulé du côté [transpercé du Christ], *et à cela nous participons...* [Et le Christ lui-même semble nous dire :] *Si tu veux du sang, laisse là l'autel des idoles* [ruisselant] *du meurtre des animaux, et empourpre mon autel de mon propre sang. Quoi de plus horrible? Quoi de plus aimable* [3] *?*

... Pourquoi ajouter : [le pain] *que nous rompons? Nous voyons faire cette fraction dans l'eucharistie, tandis que sur la croix rien* [de pareil], *au contraire, car il est écrit : Vous ne lui briserez pas un os. Mais ce que* [le Christ] *n'a pas souffert sur la croix, il le souffre pour toi dans l'oblation, et il consent à être rompu pour rassasier tous* [les fidèles] [4].

1. *In Ioa. homil.* XLVII, 1 : ... πιστώσασθαι αὐτοὺς περὶ τῶν εἰρημένων ὥστε μὴ νομίζειν αἴνιγμα εἶναι τὸ εἰρημένον καὶ παραβολήν, ἀλλ' εἰδέναι ὅτι πάντως δεῖ φαγεῖν τὸ σῶμα.
2. *Id.* 2 : οὐ περὶ τῆς ἑαυτοῦ σαρκὸς λέγων, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ περὶ τῶν σαρκικῶς ἐκλαμβανόντων τὰ λεγόμενα.
3. *In I Cor. homil.* XXIV, 1.
4. *Id.* 2.

... *Quand le corps* [du Christ] *t'est présenté, dis-toi à toi-même : C'est grâce à ce corps que je ne suis plus terre et cendre, que je ne suis plus enchaîné, mais libre... C'est ce corps qui, percé de clous et battu de verges, n'a pas été la proie de la mort... C'est de ce corps ensanglanté, percé par la lance, qu'ont jailli les sources salutaires, du sang et de l'eau, pour toute la terre... Et ce corps, il nous l'a donné à tenir* [dans nos mains], *à manger : geste d'amour infini. Car ceux que nous aimons passionnément, nous les mordons encore et encore. Et c'est pourquoi Job, pour exprimer l'amour qu'avaient pour lui ses amis, rapporte qu'ils disaient : Qui nous donnera de ses chairs pour nous rassasier? Ainsi le Christ nous a donné sa chair pour nous en rassasier, par amour* [1].

... *Ce corps, les Mages l'ont adoré dans la crèche... Imitons ces barbares, nous qui sommes citoyens des cieux... Toi, tu ne le vois pas dans la crèche, mais sur l'autel; tu ne vois pas une femme le tenir, mais un prêtre debout auprès et l'Esprit avec son abondance planant au-dessus. Tu ne vois pas ce corps simplement, comme jadis les Mages, mais tu sais sa vertu et toute l'économie* [de l'incarnation], *et tu n'ignores rien de ce qui a été accompli par lui, puisque tu as été initié à tout avec soin* [2].

Avec Chrysostome, l'exégèse allégorisante a fait son temps : le réalisme de l'orateur s'explique par son littéralisme. Schwane a raison de dire que ce réalisme dépasse la mesure, mais on reconnaîtra aisément dans cet excès un entraînement de l'éloquence. Je n'oserais donc prendre trop au pied de la lettre l'identification que fait si manifestement Chrysostome du corps eucharistique et du corps naturel du

1. *Id.* 4.
2. *Id.* 5. La comparaison tirée de l'idée de l'amour qui dévore, et l'usage en ce sens du texte cité de Job, se retrouve chez Chrysostome dans *In Ioa. homil.* XLVI, 3.

Christ, ni non plus dans la rigueur des termes des expressions comme « mettre nos dents dans sa chair [1] ». Chrysostome ne s'applique pas à pénétrer le mystère pour l'expliquer, il veut qu'on s'en tienne à l'affirmation du Sauveur, et que le témoignage des sens n'infirme pas celui de la foi.

Il s'exprime ainsi, commentant les paroles de l'institution, dans l'évangile de saint Mathieu :

Rendons-nous à Dieu, en tout, et ne lui opposons aucune difficulté, quand même son affirmation paraîtrait contraire à nos raisonnements et à nos sens : que sa parole soit plus souveraine que nos raisonnements et que nos sens. Soyons ainsi devant les [saints] *mystères, n'ayons pas de regard seulement pour ce qui est sous nos yeux, mais ayons présentes à l'esprit les paroles du Christ. Son discours est infaillible, notre sens est faillible... Puis donc que le discours porte : Ceci est mon corps, rendons-nous, croyons, voyons le corps avec les yeux de l'intelligence. Car le Christ ne nous a rien donné de sensible, mais dans les choses sensibles tout est intelligible. Ainsi encore dans le baptême : l'eau est donnée en une forme sensible, intelligible seulement est ce qui s'accomplit, la naissance et le renouvellement. Si tu étais incorporel, les dons incorporels te seraient faits dans leur simplicité, mais l'âme étant unie à un corps, Dieu te donne l'intelligible dans le sensible* [2].

Après donc qu'il a si éloquemment exprimé la réalité du corps et du sang eucharistiques, Chrysostome

1. *In loa.* loc. cit.

2. *In Mat. homil.* LXXXII, 4 : Ἐπεὶ ὁ λόγος φησί· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, καὶ πειθώμεθα καὶ πιστεύωμεν καὶ νοητοῖς αὐτὸ βλέπωμεν ὀφθαλμοῖς. Οὐδὲν γὰρ αἰσθητὸν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ Χριστός, ἀλλ' ἐν αἰσθητοῖς μὲν πράγμασι, πάντα δὲ νοητά... Ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά σοι παραδίδωσι. Comparez *In I Cor. homil.* VII.

est bien obligé de proclamer que la réalité de ce corps et de ce sang est seulement concevable par la foi, et que rien n'en est perceptible à nos sens. Ici aucune théorie de la présence réelle. Chrysostome reste aux abords du mystère, en prédicateur populaire qui n'a pas l'intention de subtiliser. Il distingue l'ordre du sensible, et l'ordre de l'intelligible, et pour ce dernier s'en remet à sa foi. Saint Augustin disait : « *Ista fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia aliud videtur, aliud intellegitur.* » Mais Augustin s'essayait à concevoir l'intelligible, tandis que Chrysostome ne s'y essaie pas. J'ai beau examiner les textes que M. Naegle cite et sollicite avec tant d'assurance, je ne puis y découvrir ce qu'il y croit voir exprimé, et qui n'est pas moins que 1° la disparition de la substance du pain et du vin, 2° la présence du corps et du sang du Christ, à raison 3° de la seule qualité de signe sacramentel laissée aux accidents du pain et du vin[1] ! Que la pensée de Chrysostome, telle qu'il l'exprime, ne fasse point échec à cette analyse, on en conviendra volontiers ; mais que cette analyse ait été faite par Chrysostome lui-même, c'est ce qui ne paraît aucunement. Un historien ne peut pas ne pas trouver imprudente cette méthode qui consiste à compléter la pensée d'un écrivain ancien, pensée dont l'individualité est justement d'être incomplète.

Autant en dirons-nous d'un théologien moderne, qui est au fond le maître de M. Naegle, et, dussions-nous en cela rompre avec nos habitudes, nous insisterons, pour une fois, sur ce point, qui est éminemment un point de méthode. Franzelin[2], aux quelques

1. Naegle, p. 85-86.
2. Franzelin, p. 100-102.

textes cités plus haut ou que nous citerons bientôt, en ajoute un dernier en le faisant précéder de l'annonce que voici : « *His iuvat addere testimonium ad doctrinam de reali praesentia et* (*mea quidem opinione etiam de transubstantiatione prorsus insigne ex hom. IX de Poenitentia* ». Or voici ce texte de Chrysostome :

Ne vois pas que c'est du pain, n'estime pas que c'est du vin. Car [l'aliment qui t'est donné] *ne va pas in secessum comme les autres aliments. Non, ne pense pas cela. Mais comme une cire qu'on approche du feu ne se raffine pas ni ne laisse de résidu,* [mais est consumée entièrement par le feu], *ainsi, ici, estime que les mystères sont consumés par la substance du corps* [1].

Notons d'abord, avec Franzelin d'ailleurs, que l'attribution de cette homélie à saint Jean Chrysostome a été contestée, et que Hardouin et Mabillon ont proposé de l'attribuer à Jean de Jérusalem, le successeur de saint Cyrille sur le siège de Jérusalem (386-417). Montfaucon aussi la soupçonne de n'être pas de Chrysostome : « *Stylus,* dit-il, *a Chrysostomi elegantia non parum recedit* [2]. » Quoi qu'il en soit de l'authen

1. *De paenitentia hom.* IX, 2 (*P. G.* XLIX, 345) : Μὴ ὅτι ἄρτος ἐστὶ ἴδῃς, μηδ' ὅτι οἶνός ἐστι νομίσῃς· οὐ γὰρ ὡς αἱ λοιπαὶ βρώσεις εἰς ἀφεδρῶνα χωρεῖ. Ἄπαγε, μὴ τοῦτο νόει. Ἀλλὰ ὥσπερ κηρὸς πυρὶ προσομιλήσας οὐδὲν ἀπουσιάζει, οὐδὲν περισσεύει, οὕτω καὶ ὧδε νόμιζε συναναλίσκεσθαι τὰ μυστήρια τῇ τοῦ σώματος οὐσίᾳ. Pusey, p. 151 note que ἀπουσία est un mot technique qui désigne la perte subie par l'or que l'on raffine dans un creuset : il renvoie à une description faite par Agatharchide de l'industrie des mines d'or (ap. Photius, *Bibl.* cod. 250, c. 11 : *P. G.* t. CIV, col. 33, ligne 5). Anastase le Sinaïte a repris la comparaison de la cire : *Hodeg.* 23 (*P. G.* LXXXIX, 300), le Christ ressuscité mangeait, dit-il, ὥσπερ ἐσθίει τὸ πῦρ τὸν κηρόν.

2. *P. G.* XLIX, 276

ticité, repassons un à un tous les termes de ce texte.

Le fidèle a sous les yeux du pain, du vin, et l'orateur l'invite à ne pas s'arrêter au témoignage de ses sens : nous avons vu Chrysostome s'exprimer de la sorte. Ce pain et ce vin, après la consécration, ne sont plus rien d'ordinaire. Et la preuve en est que cet aliment n'est pas entraîné *in secessum,* comme les aliments que l'on évacue après les avoir digérés. « Non, ne pense pas cela. » Le corps humain est ici semblable au feu auquel on exposerait une cire : la cire fond dans le feu, il n'en demeure aucun résidu, pas plus qu'elle ne se transforme au feu en un corps plus précieux. Ainsi les μυστήρια sont absorbés par le corps humain, par la substance du corps humain [1].

Franzelin, au contraire, veut que notre orateur 1° distingue dans le pain et dans le vin les apparences et la substance; 2° qu'il donne au pain et au vin, avant toute consécration, le nom de μυστήρια; que la substance du corps, en laquelle sont consumés substantiellement les μυστήρια, soit la substance du corps du Christ. Cette interprétation est si extraordinaire que l'on voudra la lire dans le latin de Franzelin lui-même : « *Ubi ait* [*Chrysostomus*] *mysteria consummari corporis substantia, id intelligi debere non de*

1. Chrysostome dit ailleurs : αὐτὸς ἡμᾶς τρέφει οἰκείῳ αἵματι, καὶ διὰ πάντων ἡμᾶς ἑαυτῷ συμπλέκει. *In Mat. homil.* LXXXII, 5. Et encore (*ibid.*) : ἀναφύρει ἑαυτὸν ἡμῖν, καὶ οὐ τῇ πίστει μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτῷ τῷ πράγματι σῶμα ἡμᾶς αὐτοῦ κατασκευάζει... καὶ γεγόναμεν ἡμεῖς Χριστοῦ σῶμα ἓν καὶ σὰρξ μία. Voyez plus haut, p. 253, l'emploi du mot μετουσία pour la communion. — J'ai eu le plaisir de découvrir, en revisant mon livre pour la troisième édition (mars 1906), que l'interprétation que j'avais proposée de ce texte, était déjà celle de Pusey (p. 151-152) et des deux hellénistes Gaisford et Field (*ibid.*).

substantia corporis fidelium, ut plures interpretati sunt, sed de substantia corporis Christi, demonstrat contextus. Nam mysteria consummans corpus comparatur igni ceram consumenti, quae sane comparatio corpori Christi non nostro congruit. » Franzelin manifestement a commis un contresens [1], car 1° les μυστήρια ne peuvent être que le pain et le vin *après* la consécration, et 2° la comparaison de la cire au feu n'a de sens que si le corps qui consume les mystères est le corps du communiant. Ne demandons pas à Chrysostome de s'exprimer comme Bellarmin, et contentons-nous des expressions qui sont les siennes et celles de son temps.

Voici peut-être la plus explicite que l'on puisse produire de lui. Le moment est venu, dit-il aux fidèles, de vous approcher de cette table redoutable.

Le Christ est présent : le même Christ qui jadis fit dresser la table [de la cène], *a dressé pour vous celle-ci. Car ce n'est pas un homme qui fait que les oblata deviennent corps et sang du Christ, mais bien le Christ lui-même crucifié pour nous. Le prêtre est là qui le représente et prononce les solennelles paroles : mais c'est la puissance et la grâce de Dieu* [qui opère]. *Ceci est mon corps, dit-il. Cette parole transforme les oblata... Cette parole n'a été dite qu'une fois* [à la cène], *et sur chaque table dans les*

1. Franzelin (p. 102, note) cite le cardinal Bellarmin et le cardinal du Perron, comme auteurs de cette fâcheuse interprétation. Elle est reprise par Naegle, p. 92. — On rapprochera de notre interprétation celle-ci de saint Jean Damascène : Σῶμά ἐστι καὶ αἷμα Χριστοῦ,... οὐ φθειρόμενον, οὐκ εἰς ἀφεδρῶνα χωροῦν (μὴ γένοιτο), ἀλλ' εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ συντήρησιν. *De fide orthod.* IV, 13 (*P. G.* XCIV, 1152). Et celle-ci encore, d'Euthymios Zigabenos (comm. du XI^e^ siècle) : Οὔτε δὲ φθείρονται, οὔτε εἰς ἀφεδρῶνα χωροῦσιν, ἀλλ' εἰς σύστασιν ἀναλίσκονται οὐσιώδη τῶν μεταλαμβανομένων. *Comm. in Mat.* XXVI, 26 (*P. G.* CXXIX, 665).

églises depuis ce jour jusqu'aujourd'hui, jusqu'au retour du Sauveur, elle opère le sacrifice parfait[1].

La formule τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα est excellente : encore devons-nous noter que nous en avions trouvé l'équivalent chez saint Cyrille de Jérusalem. Chrysostome ne précise qu'un point : ce n'est pas pour lui l'anaphore en son ensemble, c'est proprement la parole même du Christ, *Ceci est mon corps,* qui opère la transformation. A peine est-elle prononcée, le corps du Christ est reproduit sur l'autel. Mais par là Chrysostome entend préciser le moment, non le mode de la transformation, et il n'est jamais entré dans l'analyse de cette transformation.

L'abstention de Chrysostome en cette matière a une grande portée, parce qu'elle donne congé aux essais d'analyse tentés avant lui. Athanase voyait le Verbe, et Cyrille le Saint-Esprit, descendre sur ou dans le pain et le calice : Chrysostome ne retient rien de cette intervention. Grégoire de Nysse, continuant et dépassant la pensée d'Athanase, imaginait l'opération par laquelle le Verbe faisait du pain son corps : Chrysostome garde le silence sur cette subtilité. Cyrille de Jérusalem parlait encore de figure (ἀντίτυπον) : Chrysostome réserve cette expression exclusivement

1. *In prodit. Iudae hom.* I, 6 : Οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ποιῶν τὰ προκείμενα γενέσθαι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἀλλ' αὐτὸς.. ὁ Χριστός· Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, φησί. Τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα..., τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται. Même pensée dans *In Mat. homil.* LXXXII. 5 : Οὐκ ἔστιν ἀνθρωπίνης δυνάμεως ἔργα τὰ προκείμενα. Ὁ τότε ταῦτα ποιήσας ἐν ἐκείνῳ τῷ δείπνῳ, οὗτος καὶ νῦν αὐτὸ ἐργάζεται· ἡμεῖς ὑπηρετῶν τάξιν ἐπέχομεν, ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός.

à la mémoire de la mort du Christ que l'eucharistie im
plique. Chrysostome est tout au littéralisme et au réa
lisme; par là il ramène la piété chrétienne à l'adora
tion et à l'amour du mystère, il la détourne d
l'allégorie et de la spéculation; et, comme en cett
matière Chrysostome, par la diffusion et l'autorité d
ses homélies, est resté le maître de l'éloquence e
de la piété, on juge de l'influence profonde qu'il
dû exercer sur la tradition grecque.

*
* *

Saint Cyrille d'Alexandrie confirme l'évolution qu
marquait Chrysostome, en se rattachant à une autr
inspiration que lui. Pour bien comprendre Cyrille,
faut le rapprocher d'Athanase, de Macaire, de Séra
pion, et de cette théorie qui, dans l'eucharistie
découvrait la présence du corps du Verbe. Cyrill
ne se sert plus du mot discrédité de figure (ἀντίτυπον
ὁμοίωμα), mais, comme tous les Alexandrins, il insist
sur la présence du Verbe, auquel il est donné a
fidèle de communier par l'eulogie [1]. Ce mot d'*eulogie*
chez Cyrille, désigne l'eucharistie. Jusque-là so
enseignement serait aussi élémentaire que celui d
Sérapion de Thmuis.

Mais voici où il s'en différencie, en le complétant
Le Verbe qui est donné au fidèle par la communion
est donné comme un principe de vie, et il est donn
uni à la chair qui est née de la Vierge Marie. Cyrille
été amené à se placer au même point de vue que sain

1. Voyez dans WILPERT, *Fractio panis*, p. 40, une fresque eucharist
que d'une catacombe d'Alexandrie (v[e] siècle?), et l'inscription célèbr
ΤΑϹ ЄΥΛΟΓΙΑϹ ΤΟΥ ΧΥ ЄϹΤΙΟΝΤЄϹ·

Grégoire de Nysse, c'est-à-dire à considérer le fruit produit dans le fidèle par la communion, l'immortalité. Or, ce don de l'immortalité corporelle tient au corps même du Christ dont l'eulogie mystique est le véhicule. Cyrille ne suppose pas que le Verbe se crée un corps avec les éléments du pain et du vin : s'il a connu cette théorie, il l'écarte : le mérite de Cyrille, et par là il rejoint et dépasse Chrysostome, est de retrouver dans l'eucharistie le même corps que dans l'incarnation.

Jésus est entré dans la maison de saint Pierre, il a touché la main de la femme malade de fièvre, et la fièvre a été dissipée. Apprenons par là quelle utilité il y a à prendre contact avec la chair sacrée du Sauveur. « Il fallait, oui, il fallait que nous apprissions que cette chair sacrée portait en elle l'énergie de la puissance du Verbe... Que Jésus donc entre en contact avec nous, ou mieux nous avec lui, par l'eulogie mystique, afin qu'il nous délivre des infirmités de l'âme[1]. » — Les chrétiens sont sanctifiés, non plus par l'agneau pascal, mais par le Christ lui-même offert « grâce à l'eulogie mystique, par laquelle nous sommes bénis et vivifiés. Car il est pour nous le pain vivant qui descend du ciel et qui donne la vie au monde[2] ». — L'action de grâce de Jésus à la cène était le modèle et la leçon de l'anaphore liturgique, car c'est après une action de grâce pareille que nous approchons de la table sainte, avec la « foi que nous sommes vivifiés et bénis corporellement et spirituellement : nous recevons en nous le Verbe qui

1. *Comm. in Luc.* IV, 38 : ἁπτέσθω ἡμῶν, μᾶλλον δὲ ἡμεῖς αὐτοῦ, διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας.
2. *Id.* XXII, 14.

s'est incarné pour nous, et qui est vie et vivifiant[1] ».

Cherchons, poursuit saint Cyrille, la raison du mystère eucharistique. Dieu avait créé l'immortalité, mais le péché introduisit la mort, et Dieu dit à Adam : *Tu es poussière et tu retourneras à la poussière.* Comment l'homme pouvait-il retrouver l'immortalité perdue? Il fallait que sa chair mortelle participât à la puissance vivifiante de Dieu. Or le Verbe est cette puissance vivifiante (δύναμις ζωοποιός). Le Verbe donc s'incarna, et, en s'unissant une chair mortelle, il l'immunisa contre la mort; de plus, il la rendit vivifiante. En effet, si vous trempez une mie de pain dans du vin, dans de l'huile, dans un liquide quelconque, elle s'en pénètre jusqu'à saturation; si vous mettez du fer au feu, il se pénètre pareillement de l'énergie du feu; ainsi le Verbe vivifiant, en s'unissant à la chair, « en la manière que lui seul sait », a rendu cette chair vivifiante. Donc, « nous qui mangeons la chair du Christ notre Sauveur, nous qui buvons son sang précieux, nous avons la vie en nous étant faits comme un avec lui et demeurant en lui[2] ».

Une objection se présente : si le Verbe vient dans le fidèle ainsi réellement (κατὰ φύσιν), le Verbe étant vie, la chaïr du fidèle ne devient-elle pas à son tour vivifiante? Non, répond Cyrille, parce que l'union du Verbe avec le fidèle est seulement morale (κατὰ μέθεξιν σχετικήν) : le Verbe ne s'incarne pas en nous, comme

1. *Id.* 19 : ζωοποιούμεθα καὶ εὐλογούμεθα καὶ σωματικῶς καὶ πνευματικῶς· δεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτοῖς τὸν ἐνανθρωπήσαντα δι' ἡμᾶς τοῦ θεοῦ πατρὸς λόγον, ὅς ἐστι ζωὴ καὶ ζωοποιός.

2. *Ibid.* : Ἑνώσας ἑαυτῷ (dans l'incarnation) τὴν τῷ θανάτῳ κάτοχον σάρκα, ὁ λόγος ἀπέφηνε αὐτὴν καὶ ζωοποιόν... Οὐκοῦν ἐσθίοντες (dans l'eucharistie) τὴν σάρκα τοῦ Χριστοῦ ζωὴν ἔχομεν ἐν ἑαυτοῖς. J'ai abrégé le texte.

il s'est incarné dans le sein de Marie. Il n'y a, à être proprement le corps du Verbe, que le corps qui est né de Marie. « Ineffable et inconcevable du tout au tout et connu du Verbe seul est le mode de cette union » du Verbe et de la chair dans l'incarnation. C'est « par sa chair sacrée et par son précieux sang que le Verbe est comme répandu dans nos corps, et [cette chair et ce sang] nous les recevons en eulogie vivifiante comme dans le pain et le vin. Car de peur que nous ne soyons arrêtés en voyant de la chair et du sang sur la table sainte de nos églises, Dieu, par égard pour notre faiblesse, donne aux *oblata* la puissance de la vie et leur communique l'énergie de sa propre chair, afin que par ces *oblata* nous ayons la participation vivifiante, et que le corps de vie se trouve en nous comme un germe vivifiant. Ne doute pas que ce soit la vérité, le Christ lui-même ayant dit : *Ceci est mon corps, et ceci est mon sang*[1] ».

Le commentaire sur saint Luc, auquel le morceau doctrinal qui précède est emprunté, est une œuvre de Cyrille postérieure à 428 et porte la trace des préoccupations antinestoriennes[2]. On y voit, sans peine, que pour Cyrille et pour les Alexandrins la foi à la

1. *Id. Ibid.* : [Ἔδει Λόγον] συνανακιρνᾶσθαι ὥσπερ τοῖς ἡμετέροις σώμασι διὰ τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς καὶ τοῦ τιμίου αἵματος, ἃ δὴ καὶ ἐσχήκαμεν εἰς εὐλογίαν ζωοποιὸν ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ... Ὁ θεὸς ἐνίησι τοῖς προκειμένοις δύναμιν ζωῆς, καὶ μεθίστησιν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός, ἵνα εἰς μέθεξιν ζωοποιὸν ἔχωμεν αὐτὰ καὶ οἷον σπέρμα ζωοποιὸν ἐν ἡμῖν εὑρεθῇ τὸ σῶμα τῆς ζωῆς.

2. Même enseignement dans *In Ioa. comment.* X. 2. Voyez aussi *Epistula ad Calosyrium* (*P. G.* LXXVI. p. 1073 : Ἀκούω δὲ ὅτι εἰς ἁγιασμὸν ἀπρακτεῖν φασιν τὴν μυστικὴν εὐλογίαν, εἰ ἀπομένοι λείψανον αὐτῆς εἰς ἑτέραν ἡμέραν. Μαίνονται δὲ ταῦτα λέγοντες· οὐ γὰρ ἀλλοιοῦται Χριστός, οὐδὲ τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα μεταβληθήσεται, ἀλλ' ἡ τῆς εὐλογίας δύναμις καὶ ἡ ζωοποιὸς χάρις διηνεκής ἐστιν ἐν αὐτῷ.

réception du corps du Sauveur dans l'eucharistie, et non du corps séparé de la divinité, mais du corps uni à la divinité immédiatement et d'une union physique, cette foi, disons-nous, est une foi indiscutée, jusque-là qu'on en fait une base d'argumentation contre Nestorius.

Cyrille, cependant, ne conçoit pas que cette chair vivifiante du Christ nous soit donnée en son mode naturel. Sa pensée, sur ce point, semble se rapprocher de celle de saint Augustin. Mais Cyrille n'approfondit pas le mystère du mode de la présence réelle. Et de même s'agit-il de déterminer ce qu'est le pain, sous les espèces duquel le corps du Sauveur est donné, la pensée de Cyrille s'obscurcit tout à coup. Nous recevons la chair sacrée et le précieux sang ὡς ἐν ἄρτῳ καὶ οἴνῳ. Est-ce donc que pour Cyrille le pain et le vin est une pure apparence? Mais Cyrille a-t-il poussé lui-même son analyse jusque-là? Sa dialectique n'évolue pas dans cette direction; elle est, au contraire, préoccupée surtout de l'efficacité de la communion, et de cette pensée johannine que la chair du Christ donne la vie à qui la mange. L'eulogie mystique donne la vie spirituellement et corporellement parce qu'elle contient la chair vivifiée par le Verbe : réalisme et vivification sont les deux termes capitaux de la doctrine de Cyrille.

De ces deux termes, le second n'a pas d'histoire, mais le premier est le dogme même de la présence réelle. Jusqu'ici il a été affirmé par la liturgie et par la catéchèse : à dater de la controverse nestorienne, le voici mis en lumière comme un corollaire de la définition de l'unité christologique, et si la foi du concile d'Éphèse a trouvé sa formule la plus syn-

thétique dans le mot θεοτόκος, elle aurait pu aussi bien la trouver dans quelque mot, qui ne s'est pas produit, et qui eût exprimé l'union de la chair et du Verbe dans le corps eucharistique.

Car la controverse nestorienne porte subsidiairement sur l'eucharistie. Nestorius demande : dans l'eucharistie [1], « que mangeons-nous? la divinité ou la chair [2] »? comme il demandait si Marie a enfanté la divinité ou la chair. Et Nestorius répond : Nous mangeons la chair. Saint Paul, en effet, n'a pas écrit : Chaque fois que vous mangerez cette divinité, mais : Chaque fois que vous mangerez ce pain « dont le corps est l'antitype [3] ». Par pain, saint Paul veut faire entendre le corps du Seigneur. Disons donc que le fidèle mange la chair du Christ. Mais n'admettons pas, cependant, que cette chair produise en nous un effet physique, car elle est là seulement pour commémorer la mort du Christ, la mort de l'homme, j'entend, non du Dieu. Et Nestorius écarte comme une « ignorance » la doctrine de ceux qui veulent attribuer une efficacité vivifiante à la réception du corps eucharistique [4]. En d'autres termes, Nestorius vide l'eucharistie de l'efficacité vivifiante que lui

1. Voyez Nestorius, *Sermo* VIII, 3 (*P. L.* XLVIII, 828), et *Sermo* IX (829). Sur la doctrine eucharistique de Nestorius, voir la dissertation du P. Garnier, en appendice à son édition de Marius Mercator, reproduite dans *P. L.* XLVIII, 1163-1168.

2. Nestorius cité par Cyrille, *Adv. Nestorium*, IV, 3 (*P. G.* LXXVI, 89).

3. *Id.* 5 : [ἄρτον] οὗ ἐστι τὸ σῶμα ἀντίτυπον. Texte peut-être altéré.

4. *Ibid.* : Ἄκουσον τὴν ἀμαθίαν τῶν ἀντιτιθέντων, ὡς ἰσχυρὰν ἀναινώσκουσι τοῦ μυστηρίου τὴν ὠφέλειαν. Les textes sont pris au *Sermo* de Nestorius, conservé en latin par Marius Mercator (*P. L.* XLVIII, 756).

attribue Cyrille[1] ; il n'admet d'autre présence réelle que celle de la chair du Christ, abstraction faite de la divinité. Ainsi s'explique que la controverse nestorienne ait porté exclusivement sur la vertu vivifiante de l'eucharistie.

Le concile d'Égypte réuni par Cyrille à Alexandrie (novembre 430), se prononça, dans son épître synodale, contre la doctrine eucharistique de Nestorius. Quand « nous nous approchons des eulogies mystiques et que nous sommes sanctifiés [par leur réception], nous participons à la chair sacrée et au précieux sang du Sauveur, nous ne recevons pas une chair commune, non certes, ni non plus [la chair] d'un homme qui aurait été sanctifié ou associé au Verbe dans une unité de dignité, ou en qui Dieu aurait habité, mais [la chair] véritablement vivifiante, la chair propre du Verbe... Car comment la chair d'un homme serait-elle vivifiante par nature[2]? » La réalité du corps et du sang n'est pas en discussion, entre Nestorius et Cyrille, entre Antiochiens et Alexandrins, mais seulement la vertu divine de ce corps et de ce sang. Dans ses *Anathématismes* 11 et 12, Cyrille condamne quiconque ne reconnaît pas

1. Cyrille répond directement à ce reproche de ἀμαθία que lui adressait Nestorius quand il écrit : Νεστόριος καὶ οἱ τὰ αὐτοῦ φρονοῦντες παραλύουσιν ἀμαθῶς τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν... *Explicatio XII capitum*, ad 11 (*P. G.* LXXVI, 312).

Nestorius et Cyrille débattent le point de savoir si le corps eucharistique est ou n'est pas uni physiquement à la divinité. Nestorius, *Sermo* VII, 42 (*P. L.* XLVIII, 799), a écrit : « Nec Dei Verbi mortem nos annuntiamus, cum Domini corpore et sanguine pascimur ». Pour Nestorius, l'eucharistie nourrit le fidèle du corps et du sang du Seigneur, mais non de sa divinité insaisissable, incommunicable. Cyrille, au contraire, professe que le Verbe est communiqué au fidèle par le moyen de la chair et du sang auxquels il est uni physiquement.

2. Mansi, t. IV, p. 1077. *Synodica epist.* 7.

ıe « la chair du Seigneur est vivifiante, parce qu'elle
st la propre chair du Verbe », et puisque le Verbe
est vie et vivifiant en tant que Dieu [1] ». En s'ex-
rimant ainsi, il précise la discussion, il la restreint
ıssi et la dégage de son application à l'eucharistie,
our la fixer sur le seul terrain de la christologie.
estorius, dans les *Anathématismes* par lesquels il
pond à ceux de Cyrille, fait de même. Les Antio-
ıiens, dans leur opposition aux *Anathématismes* de
yrille, se limitent à la christologie, pareillement.
n comprend que, dès lors, la controverse nesto-
enne n'ait pas éclairé davantage la question eucha-
stique soulevée par Cyrille.

*
* *

La question eucharistique posée par le concile
'Égypte de 430, puis écartée de la controverse nes-
rienne, reparaît au moment où s'ouvre la contro-
rse eutychienne, parce qu'elle est ici encore un
rollaire de la question christologique.

Saint Cyrille, partant de la foi à la vivification opé-
e par l'eucharistie, en a conclu la présence réelle
ns l'eucharistie de la chair unie au Verbe, la chair
e de Marie. Mais saint Cyrille ne s'est pas expliqué
r le mode d'être de cette chair dans l'eucharistie,
sur celui du pain et du vin après que la chair a
rendue présente par la consécration. Cyrille a
irmé ce que la foi de son temps tient pour acquis.

[1] Mansi, p. 1094 : *Anathematism.* 11 : « Si quis non confitetur car-
n Domini vivificatricem esse tanquam propriam ipsius Dei Verbi,
quasi alterius cuiuspiam praeter ipsum... et non potius, ut
mus, vivificatricem esse, quia facta est propria Verbi Dei, cui
ıia vivificare possibile est, A. S. » (Trad. Denys le Petit).

Avec Théodoret, l'initiative théologique va tent
de solutionner les problèmes non résolus par Cyrill
Faudra-t-il se scandaliser, si cet essai individu
n'est pas plus heureux que n'a été celui de Grégoi
de Nysse, beaucoup moins heureux même ?

Depuis l'acceptation par les Alexandrins et l
Antiochiens de la formule de conciliation de 43
l'orthodoxie a écarté l'expression cyrilline de μ
φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη pour l'incarnation,
accepté l'expression de Théodoret δύο φύσεων ἕνω
ἀσύγχυτος. Au moment où éclate la controverse e
tychienne, la lutte est entre le dyophysisme christ
logique dont Théodoret entreprend la défense, et
monophysisme du parti ultra-cyrillin[1]. La questi
eucharistique est dans le prolongement de cet
controverse en ce sens, du moins, que Théodor
croit pouvoir défendre le dyophysisme christolog
que, en supposant acquis un dyophysisme eucharist
que. C'est l'erreur de l'*Eranistes* (447).

Au moment où Théodoret écrit ce dialogue, Cyril
est mort, ce n'est donc pas lui directement qui est vi
par Théodoret, quoi qu'on ait pu penser. L'*Eranist*
nous jette dans le feu des controverses eutychienn
qui vont provoquer la convocation du concile de Ch
cédoine. Théodoret défend la distinction des natur
dans le Christ : la divinité est immuable, impassibl
incapable de se fondre dans l'humanité.

Rappelle-toi, dit dans le dialogue de Théodoret
personnage orthodoxe à un interlocuteur monoph
site, rappelle-toi ce que, à la cène, le Seigneur
rompu et le nom qu'il a ensuite prononcé. — Cette

1. Cf. Loofs, *Leitfaden*, p. 169.

roduction est obscure intentionnellement, car, par respect pour la discipline catéchétique de l'arcane, Théodoret s'abstient de prononcer le mot pain et le not vin. — L'interlocuteur monophysite répond, en ffet : « A cause de ceux qui ne sont pas initiés, je arlerai mystiquement. Le Christ prit, rompit, partagea à ses disciples, et dit : *Ceci est mon corps onné pour vous.* Et ensuite : *Ceci est mon sang, elui de la nouvelle alliance, répandu pour beaucoup.* » Donc, réplique l'orthodoxe, le Christ « ne arle pas de sa divinité, en présentant la figure de a passion[1] ». Le Christ ne parle que du corps et du ang, de ce corps qui seul a été cloué sur la croix, eul est mort, seul est ressuscité. Et voilà bien, conlut-il, la preuve de la séparation des natures dans le hrist, l'une passible, l'autre impassible. Notez que et « orthodoxe » s'exprime là comme Nestorius.

Mais du même coup s'esquisse une théorie de l'euharistie, théorie très réfléchie dont Théodoret, en autres passages de l'*Eranistes,* exprime les traits mplémentaires.

« Dis-moi, demande-t-il à l'interlocuteur monohysite, de quoi les symboles mystiques offerts à Dieu ar le prêtre, sont-ils les symboles? — Du corps et u sang du Seigneur, répond le monophysite. — u corps réel, ou non? — Du corps réel. — Très bien, prend Théodoret, car il est nécessaire qu'existe l'arnétype de l'image. Les peintres, en effet, copient la ature et dessinent l'image de l'objet qu'ils voient. - Assurément. — Et donc, si les divins mystères nt la figure du corps réel, il existe actuellement

1. *Eranistes*, III (*P. G.* LXXXIII), p. 272 : Οὐ τοίνυν θεότητος ἐμνημόνευσε, τοῦ πάθους τὸν τύπον ἐπιδεικνύς.

un corps du Seigneur, et ce corps n'a pas été con
verti en la nature divine, mais rempli de la gloir
divine [1]. »

Théodoret place dans le ciel le corps historique
ressuscité, glorieux, du Sauveur, et il appelle c
corps historique et actuellement existant, l'archétyp
dont les divins mystères, c'est à savoir l'eucharistie
sont les figures ou ἀντίτυπα. Le mot σύμβολον se défini
ici par son synonyme qui, pour Théodoret, est l
mot image (εἰκών) aussi bien que le mot figure (ἀντίτυπα)
Mais si Théodoret insiste tant sur l'existence du corp
historique dans le ciel, par opposition aux ἀντίτυπ
eucharistiques, c'est pour mieux marquer la natur
purement humaine du corps glorieux actuellemen
existant dans le ciel : ce corps n'est pas converti e
la nature divine, les deux natures, même dans l
gloire, demeurent séparées et inconfusibles. La dia
lectique du dialogue veut que Théodoret fasse affir
mer par son adversaire monophysite ou prétend
tel que cette séparation n'existe pas et que l'humanit
est convertie en la divinité : si l'adversaire affirm
cette absurdité, Théodoret pourra se flatter d'avoi
poussé le monophysisme à l'absurde comme à s
conséquence logique. Voici comment il fait raisonne
son interlocuteur monophysite :

Tu as eu raison, répond-il, de parler des divin
mystères, car grâce à eux je te montrerai commen
dans le ciel le corps du Seigneur est conver

1. *Eranistes*, II, p. 165 : Τὰ μυστικὰ σύμβολα παρὰ τῶν ἱερωμένων τ
θεῷ προσφερόμενα, τίνων ἐστὶ σύμβολα; Τοῦ δεσποτικοῦ σώματός
καὶ αἵματος. Τοῦ ὄντως σώματος ἢ οὐκ ὄντως; Τοῦ ὄντως. Ἄριστ
χρὴ γὰρ εἶναι τὸ τῆς εἰκόνος ἀρχέτυπον. Εἰ τοίνυν τοῦ ὄντως σώματ
ἀντίτυπά ἐστι τὰ θεῖα μυστήρια... κτλ.

en une autre nature (τοῦ σώματος τὴν εἰς ἑτέραν φύσιν μεταβολήν). « Comment le don qui est offert est-il appelé avant l'épiclèse sacerdotale? — Je ne dois pas le dire clairement, à cause des non-initiés qui sont peut-être ici. — Réponds donc énigmatiquement. — L'aliment fait de tels grains. — Et l'autre symbole, comment le nommons-nous? — Le nom est usuel et suggère l'idée de breuvage. — Mais après la sanctification, comment appelles-tu cela? — Corps du Christ et sang du Christ. — Et tu as foi que tu communies au corps du Christ et à son sang? — J'ai cette foi. — Eh bien, comme les symboles du corps et du sang du Seigneur sont une chose avant l'épiclèse sacerdotale, et après l'épiclèse sont convertis et deviennent une autre chose, ainsi le corps du Seigneur après l'Ascension a été converti en la substance divine [1]. »

L'argument du prétendu monophysite ne nous intéresse pas par sa conclusion, qui est d'ailleurs d'une médiocre rigueur, mais par le terme de comparaison dont il croit la déduire. Il affirme, en effet, que le pain et le vin sont, avant l'épiclèse, ce qu'ils sont. Sitôt l'épiclèse prononcée, le pain et le vin deviennent autres : μετὰ δὲ τὴν ἐπίκλησιν μεταβάλλεται καὶ ἕτερα γίνεται. Ainsi en est-il du corps du Christ, après l'Ascension : εἰς τὴν οὐσίαν μετεβλήθη τὴν θείαν. Dans les deux cas, il y a μεταβολή, ce qui est devenant autre. Or cette théorie eucharistique de la conversion, ne l'oublions pas, est celle que Théodoret attribue à un monophysite.

1. *Eranistes*, II, p. 168 : Ὥσπερ τοίνυν τὰ σύμβολα τοῦ δεσποτικοῦ σώματός τε καὶ αἵματος ἄλλα μέν εἰσι πρὸ τῆς ἱερατικῆς ἐπικλήσεως, μετὰ δέ γε τὴν ἐπίκλησιν μεταβάλλεται καὶ ἕτερα γίνεται, οὕτω τὸ δεσποτικὸν σῶμα μετὰ τὴν ἀνάληψιν εἰς τὴν οὐσίαν μετεβλήθη τὴν θείαν.

Théodoret, en effet, réfutant l'argument qui vien
d'être présenté par l'interlocuteur, nie qu'il y ai
dans l'eucharistie conversion substantielle. « Après
la sanctification, dit-il, les symboles mystiques n
perdent pas leur nature propre : ils demeurent e
dans leur substance première, et dans leur apparence
et dans leur forme, visibles et tangibles comme aupa
ravant. On ne peut que concevoir ce qu'ils devien
nent, et le croire, et l'adorer, comme s'ils étaient c
que l'on croit [1]. » Ainsi, conclut Théodoret, en est-i
du corps du Christ dans le ciel, et l'on n'a qu'à rap
procher « l'archétype de l'image ».

Non, reprend le monophysite, il n'y a point cett
parité entre le corps eucharistique et le corps glo
rieux, car « le symbole mystique perd son appella
tion première », le pain étant désormais appel
corps... [2]. — Et Théodoret réplique, avec quelqu
ironie : « Tu me sembles ignorer que le pain es
appelé corps, mais aussi pain de vie ». Théodoret
en d'autres termes, admet que les paroles de la con
sécration produisent un changement, mais non dan
la nature du pain et du vin, qui, après la consé
cration, gardent intactes leur substance et leur
espèces sensibles. Quel aura donc été l'effet de cett
consécration ?

Théodoret l'explique plus clairement dans un autr
passage de l'*Eranistes*. Quand, dit-il, le Christ
institué l'eucharistie, il a appelé le pain son corps é

1. *Eranistes*, loc. cit. : Οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμ
βολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας
καὶ τοῦ σχήματος, καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτὰ οἷα κ
πρότερον ἦν, νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται καὶ προσκυνεῖτα
ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται.

2. *Ibid.*

le vin son sang. Or, κατὰ φύσιν, le corps ne peut être appelé que corps, et le sang ne peut être appelé que sang. Le Christ a donc fait une transposition de noms : « au corps il a imposé le nom du symbole », c'est-à-dire du pain, « et au symbole le nom du corps [1] ». Mais quelle est la raison d'être de ce changement de vocable? Le Christ voulait par là que les fidèles qui participent aux divins mystères « ne s'attachassent point à la nature de ce qu'ils voient, mais que, grâce à ce changement des noms, ils eussent foi dans la conversion qui est le fait de la grâce (πιστεύειν τῇ ἐκ χάριτος γεγενημένῃ μεταβολῇ). Car, s'il a appelé son corps naturel froment et pain, comme il s'est appelé lui-même vigne, il a honoré les symboles qui se voient du nom de corps et de sang, non pas qu'il ait changé la nature, mais parce qu'il a ajouté la grâce à la nature [2] ».

Synthétisons la doctrine eucharistique de Théodoret.

La question restée ouverte après la controverse nestorienne n'était pas de savoir si la chair, dans l'eucharistie, était présente et vivifiante : ces deux points étaient acquis pour toujours. La question était de définir la nature du pain après la consécration, et le mode d'être de la chair dans l'eucharistie.

1. *Eranistes*, p. 56 : Ἐν τῇ τῶν μυστηρίων παραδόσει, σῶμα τὸν ἄρτον ἐκάλεσε καὶ αἷμα τὸ κρᾶμα· ἀλλὰ καὶ κατὰ φύσιν τὸ σῶμα σῶμα ἂν εἰκότως κληθείη, καὶ τὸ αἷμα αἷμα. Ὁ δὲ σωτὴρ ἐνήλλαξε τὰ ὀνόματα, καὶ τῷ μὲν σώματι τὸ τοῦ συμβόλου τέθεικεν ὄνομα, τῷ δὲ συμβόλῳ τὸ τοῦ σώματος.

2. *Ibid.* : Ἠβουλήθη... μὴ τῇ φύσει τῶν βλεπομένων προσέχειν, ἀλλὰ διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγῆς πιστεύειν τῇ ἐκ τῆς χάριτος γεγενημένῃ μεταβολῇ... [Ὁ σωτὴρ] τὰ ὁρώμενα σύμβολα τῇ τοῦ σώματος καὶ αἵματος προσηγορίᾳ τετίμηκεν, οὐ τὴν φύσιν μεταβαλών, ἀλλὰ τὴν χάριν τῇ φύσει προστεθεικώς.

La nature du pain, enseigne Théodoret, reste intacte après la consécration, comme la nature humaine dans l'incarnation. Par rapport au corps eucharistique, ce pain est un symbole. Mais le corps eucharistique n'en est pas moins réel : il est présent, il est adoré, il est opérant. Qu'a donc produit la consécration? Une conversion? Oui, certes, mais une conversion qui consiste à « surajouter la grâce à la nature » du pain. Non que le corps soit présent en vertu ou κατὰ χάριν, mais parce que le corps du Verbe, qui est au pain eucharistique ce que la divinité est à l'humanité dans l'incarnation, est « inconfusible » avec le pain et ne peut que communiquer au pain une vertu ou grâce, comme dans le ciel la divinité communique la gloire au corps ressuscité du Sauveur.

Voilà le dyophysisme eucharistique[1].

Quant au monophysite de l'*Eranistes,* c'est lui qui se trouve défendre la doctrine orthodoxe! Car c'est lui qui soutient que le pain « après l'épiclèse est converti et devient autre chose ». Mais remarquez bien que le « monophysite » ne dit rien de plus : il affirme la conversion, sans en rendre raison.

1. Dans la *Revue d'hist. eccl.* t. VI (Louvain 1906), p. 753, M. Saltet, dans un article sur « Les sources de l'Ἐρανιστής de Théodoret », se demande si la théorie de Théodoret sur l'eucharistie, — que nous retrouverons chez le pape Gélase et dans le pseudo-Chrysostome *ad Caesarium*, — n'a pas sa source dans le mémoire doctrinal opposé à saint Cyrille en 431, par les Antiochiens.

II

RÉALISME ET CONVERSION EN OCCIDENT

Le rapide progrès accompli par les Grecs entre 381 et 451 correspond chez les Latins — mettons saint Augustin à part — à un mouvement qui aboutit, avec saint Léon, au même point d'arrivée. Mais il s'en faut que nos Latins aient passé par les mêmes originales expériences. Ils n'ont ni un théoricien comme saint Grégoire de Nysse, ni un exégète comme Théodore de Mopsueste, ni un orateur comme saint Jean Chrysostome. Et, aussi bien, sur la fin du IV^e^ siècle, avec saint Ambroise, étaient-ils, dans leur fidélité à la lettre scripturaire et liturgique, bien près d'être en possession de toutes les données de la doctrine de la conversion.

*
* *

Le *De mysteriis* qui porte le nom de saint Ambroise, est une véritable catéchèse mystagogique, à rapprocher de celle de saint Cyrille de Jérusalem, et dont il est facile de tirer un enseignement très explicite sur l'eucharistie.

Comme les Africains, Ambroise met l'accent, pour

ainsi dire, sur la sanctification, il lui donne le nom de « *consecratio* », grâce à laquelle le pain matériel devient corps du Christ. Mais le mérite d'Ambroise est de dégager le caractère de cette consécration : elle est un acte miraculeux de Dieu. Ambroise rappelle les prodiges opérés par les prophètes : Moïse changeant sa verge en serpent et faisant jaillir l'eau du rocher, Élisée faisant surnager la hache tombée dans l'eau... Si, conclut-il de ces exemples, la bénédiction prononcée par un homme a pu changer la nature de la verge, du rocher, de la hache, que dirons-nous de la consécration prononcée par Dieu même? Car, dans l'eucharistie, une parole de Dieu est prononcée, la parole même du Christ à la cène : *Hoc est corpus meum.* Et cette parole a, dans l'eucharistie, une efficacité miraculeuse, qui va à convertir la nature des éléments matériels sur lesquels elle est prononcée. Ambroise introduit dans le langage ecclésiastique latin l'expression définitive de « *naturam convertere* » ou « *mutare* », qui contient proprement l'idée de conversion. Saint Ambroise, avec une netteté extraordinaire, a vu le nœud de la doctrine eucharistique.

Quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliae ut ignem de caelo deponeret, non valebit Christi sermo ut species mutet elementorum? De totius mundi operibus legisti : *Quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt,* [*Ps.* CXLVIII, 5] : sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mu-

tare quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare quam mutare naturas[1].

Il s'en faut que le langage de saint Ambroise soit de tout point classique : pour lui, « *naturam mutare* » est synonyme de « *species mutare elementorum* ». Mais le miracle de la conversion est défini avec une exactitude parfaite : « *Ea quae sunt in id mutare quod non erant.* » Pareilles définitions sont pour demeurer invariables.

Ambroise poursuit aussitôt :

... praeter naturae ordinem virgo generavit. Et hoc quod conficimus corpus ex virgine est : quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Iesus partus ex virgine? Vera utique caro Christi quae crucifixa est, quae sepulta est : vere ergo carnis illius sacramentum est.

Ipse clamat Dominus Iesus : *Hoc est corpus meum.* Ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis : Amen, hoc est, verum est[2].

L'objectivité de l'opération est marquée fortement : « *Hoc quod conficimus* ». Autant le terme de l'opération : « *Corpus est* ».

Quant à l'opération, elle est un pur miracle, et comment en être surpris? Est-ce que la conception virginale du corps du Christ n'était pas déjà miraculeuse? Le corps du Christ n'est donc point soumis

1. *De myst.* 52.
2. *De myst.* 53-54.

aux lois de la nature. « *Quid hic quaeris naturae ordinem?* »

L'opération étant miraculeuse, Ambroise s'en remet à la toute-puissance de Dieu pour la croire possible, et par conséquent une théorie de la conversion est à ses yeux fort inutile : Ambroise se récuse d'en donner une.

Ainsi Ambroise écrit :

Forte dicas : Aliud video, quomodo tu mihi adseris quod Christi corpus accipiam?... Probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit, maioremque vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur [1].

Le contexte immédiat suggère d'entendre du corps du Christ les expressions : « *Non hoc est quod natura formavit...* » Un examen plus réfléchi, au contraire, montre que *hoc* est le pain. Ainsi le pain, après la consécration ou bénédiction, n'est plus tel que la nature l'avait constitué : « *Natura ipsa mutatur* ». Ce point est acquis. Mais qu'est-ce qu'une nature qui est changée sans qu'il en paraisse rien aux sens? Ambroise ne propose aucune autre réponse que : C'est un miracle de la puissance divine.

Quant au corps du Christ qui est présent, Ambroise ne doute pas qu'il soit identique au corps qui est né de Marie, qui a été crucifié, qui a été mis au tombeau : mais ce corps est dans l'eucharistie à l'état sacramentel : « *Vere carnis illius sacramentum est* ». Formule ambiguë. On voudrait que saint Ambroise s'en expliquât plus clairement; mais ici encore il se

1. *De myst.* 50.

écuse, ou plutôt il se borne à nous parler du corps ucharistique comme d'un corps spirituel.

Cette affirmation d'Ambroise suffit, à elle seule, à ontrer combien imparfaite est encore l'élaboration e la doctrine eucharistique : il affirme une conver- on, mais il ne dit pas ce que devient le terminus *quo* de la conversion, le pain, et il définit le ter- inus *ad quem* un « corps spirituel », sans dire com- ent la nature du pain peut être convertie en un orps spirituel.

In illo sacramento Christus est, quia corpus est Christi : on ergo corporalis esca, sed spiritalis est. Unde et Apo- olus de typo eius ait : *Quia patres nostri escam spiritalem anducaverunt et potum spiritalem biberunt.* Corpus enim ei corpus est spiritale. Corpus Christi corpus est divini piritus, quia spiritus Christus, ut legimus : *Spiritus ante ciem nostram Christus Dominus* [*Thren.* IV, 20] [1].

Pareilles expressions sont faites pour déconcerter uiconque chercherait dans saint Ambroise une ensée rigoureusement maîtresse du sujet difficile u'elle traite. Ne peut-on même pas dire que saint mbroise a varié sur ce même sujet? M. Loofs a pris à son compte les doutes, héréditaires chez les éologiens protestants, contre l'authenticité ambro- enne du *De mysteriis :* il estime que les difficultés ue l'on fait à bon droit, nous le dirons, contre l'au- enticité du *De sacramentis*, ne sont pas plus fortes ue celles qu'il croit que l'on peut faire contre l'au- enticité du *De mysteriis*, et qui sont, d'après lui, s contradictions doctrinales sur le sujet de l'eu-

1. *De myst.* 58.

charistie [1]. L'effort de M. Loofs et des vieux prote tants porte sur un texte du *De fide :*

Caro mea vere est esca et sanguis meus est potus. C nem audis, sanguinem audis, mortis dominicae sac menta cognoscis, et divinitati calumniaris? Audi dice tem ipsum : *Quia spiritus carnem et ossa non habet.* N autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae p sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur sanguinem, mortem Domini annuntiamus [2].

Dans ce texte, saint Ambroise répond à une d ficulté présentée au nom du subordinatianisme. Si Christ a dit : « *Ego vivo propter Patrem* », le Chr dépend du Père, concluent les Ariens.

Ambroise répond que le Christ vit pour le Pè en tant que le Christ est homme. Peut-on, en eff rapporter à la divinité ce qui est dit par le Christ sa chair et de son sang? Dieu qui est esprit n'a chair, ni os. Donc, conclut Ambroise, quand il question de vie ou quand il est question de mort, ne peut être question que de l'humanité du Sauve Ambroise incidemment touche un mot des « *mor dominicae sacramenta* », désignant sous ce expression l'eucharistie. Ambroise écrit : « *Sacr menta sumimus* », comme plus haut il écrivait : « *S cramentum accipis* ». Il marque, ce qu'il ne fait p dans le *De mysteriis,* le caractère de mémoire q nous avons vu saint Cyprien et saint Augustin firmer si nettement de l'eucharistie, tandis que da le *De mysteriis* il insiste de préférence sur le c

1. *Abendmahl*, p. 60-61.
2. *De fide*, IV, 10 (n. 124).

ctère de don de vie [1] : mais ces deux aspects ne exclueni pas. Ainsi dans l'eucharistie, telle que la urgie la célèbre, nous annonçons la mort du Sei- ieur, comme dit saint Paul : non pas la mort de sa vinité, mais la mort de son humanité, faite de air et de sang. Voilà pourquoi les « sacrements », est-à-dire le pain et le vin, qui servent à annoncer mort du Seigneur, sont convertis en sa chair et son sang par la sainte prière.

Comment Ambroise, qui parlait dans le *De mys- riis* de la conversion de la nature du pain et du n, peut-il parler dans le *De fide* de transfiguration pain et du vin? Figure et nature ne sont-ils pas rmes contradictoires? — Oui, si la langue ecclé- astique était dans les premiers siècles, et même squ'au XII^e^ siècle, une langue fixée et philoso- ique, mais c'est ce qui n'est point. Ambroise lui- ême ne disait-il pas indifféremment « *naturam nvertere* » et « *species mutare elementorum* »? verbe *transfigurare*, si étonnant que cela mble, est synonyme de *convertere*. Tertullien témoigne, dans un chapitre du traité *Adversus axeam,* dont saint Ambroise paraît ici dépendre. Verbe s'est fait chair, dit Tertullien : s'est-il donc nverti en chair ou revêtu de chair? « *Utrumne asi transfiguratus in carne, an indutus carnem? mo indutus.* » La raison en est que Dieu est im- uable : « *Transfiguratio autem interemptio est stini : omne enim quodcumque transfiguratur in ud, desinit esse quod fuerat et incipit esse quod erat.* » S'il y avait transfiguration dans l'incar-

[1] *De myst.* 47-49.

nation, il n'y aurait plus qu'une nature : « *Si en Sermo ex transfiguratione et demutatione substi tiae caro factus est, una iam erit substantia le ex duobus, ex carne et spiritu mixtura quaedam, electrum ex auro et argento*[1]. » — On peut conclu le mot *transfigurare*, pris à Tertullien, est sy nyme du mot *convertere* dont use ailleurs sa Ambroise.

M. Loofs ne veut pas que, dans ses écrits ind cutés, Ambroise ait jamais affirmé la présence ré du corps réel du Christ, et il renvoie au comm taire d'Ambroise sur le psaume XXXVIII, où, dit le sacrifice eucharistique est présenté comme « *imago veritatis* ». Mais si l'on se reporte au te visé par M. Loofs, on voit que saint Ambroise d tingue l'ombre qui est donnée par l'ancienne l l'image par l'Évangile et l'Église, la vérité par ciel : le fidèle voit les réalités divines « *per spe lum* », et tel est le sens du mot image. Mais mage n'est pas vide et irréelle, il s'en faut :

Videmus nunc per imaginem bona, et tenemus ima nis bona.

Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, dimus et audivimus offerentem pro nobis sanguin suum : sequimur ut possumus sacerdotes... Etsi n Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in ris, quando Christi corpus offertur, immo ipse offe manifestatur in nobis, cuius sermo sanctificat sacrifici quod offertur[2].

1. TERTULL. *Adv. Praxeam*, 27.
2. *In. ps. XXXVIII Enarr.* n. 25. Cf. *De bened patr.* n. 38 : « panem dedit apostolis ut dividerent populo credentium ; hodi dat nobis eum, quem ipse cotidie sacerdos consecrat suis verb

L'exacte conformité de cette doctrine et de la
octrine du *De mysteriis*, est manifeste. Sans
oute, dans le *De mysteriis*, on affirme que le
acrement est une vérité par rapport à l'ombre des
gures de l'ancienne loi : mais dans le commen-
ire du psaume, par allusion à la pensée pauli-
enne qui distingue la claire vue réservée aux saints
ns le ciel, et la vue *per speculum* qui est la
ndition de la foi en ce monde, Ambroise ne nous
ontre dans la liturgie qu'une image.

Ascende ergo, homo, in caelum et videbis illa quorum
mbra hic erat vel imago... Videbis aeternum atque per-
tuum sacerdotem, cuius hic imagines videbas, Petrum,
ulum, Ioannem, Iacobum, Matthaeum, Thomam [1].

L'évêque qui célèbre les saints mystères est une
age de Jésus-Christ, prêtre éternel : mais pour-
nt le sacrifice n'est pas une figure et une om-
e. Le corps du Christ est offert en sacrifice, comme
r la communion il est reçu par le fidèle, encore
e sacrifice et communion soient pour la foi une
figme, par rapport à la réalité qui ne se dévoilera
e dans le ciel.

Nous ne croyons donc pas fondés les doutes de
Loofs sur l'authenticité du *De mysteriis;* mais,
mme lui, nous sommes disposé à voir dans l'Am-
oise du *De mysteriis*, le théologien qui a le pre-
er mis en pleine lumière la notion de conversion
raculeuse, et ainsi préparé la définition de la
nssubstantiation, définition qui se serait imposée

[1] *In ps. cit.* n. 26.

beaucoup plus tôt, n'eût été l'influence de sai
Augustin [1].

*
* *

Au contraire du *De mysteriis* dont l'authentici
ne saurait être sérieusement révoquée en doute,
De sacramentis, qui porte le nom de saint Ambroi
au moins depuis le VIII[e]-IX[e] siècle, ne peut être pr
pour une œuvre soit de saint Ambroise, soit mil
naise [2]. Mais il y a loin de là à en faire un écrit d
VII[e] ou du VIII[e] siècle, comme le voulaient jadis, av
mauvaise humeur, Aubertin ou Daillé! Des diverse
conjectures qui ont été émises sur l'origine du *D*
sacramentis, la plus plausible reste celle de M[gr] Du
chesne, aux yeux de qui le *De sacramentis*, do
ni l'auteur, ni la date ne sont assignables avec pr
cision, aurait été composé dans une de ces églises d
nord de la péninsule italique où l'usage de Rom
se combinait avec celui de Milan, à Ravenne peu
être. Il ajoute : « On ne se trompera pas de beau
coup en le datant des environs de l'année 400 [3]. » C
sentiment est aussi celui de M. Baumstark [4].

Nul doute d'ailleurs que l'auteur du *De sacr*
mentis n'ait remployé, en l'adaptant, maint dévelo
pement catéchétique du *De mysteriis*, ce qui expliq
pourquoi quelques critiques aient pensé à voir da

1. *Abendmahl*, p. 61.

2. T. SCHERMANN, « Die pseudoambrosianische Schrift De sacrament
ihre Ueberlieferung und Quellen », dans la *Römische Quartalschri*
t. XVII (1903), p. 36-53 et 237-255. L'auteur a le tort d'attribuer le
sacramentis à saint Maxime de Turin.

3. L. DUCHESNE, *Origines du culte* (Paris 1898), p. 169.

4. A. BAUMSTARK, *Liturgia romana e liturgia dell' Esarcato* (Ro
1904), p. 161-162.

e *De sacramentis* une rédaction de notes prises par
ın auditeur de saint Ambroise. En réalité, l'auteur
lu *De sacramentis* est un compilateur, qui a puisé,
ıon seulement dans le *De mysteriis*, mais dans le
De institutione virginis, de saint Ambroise, et aussi
ı des sources grecques comme le *De oratione* d'O-
·igène. Car il savait le grec. Mais l'auteur ano-
ıyme du *De sacramentis* avait les yeux tournés
·ers Rome, « *cuius typum in omnibus sequimur et*
ormam », dit-il (III, 1), en parlant de la liturgie
·omaine.

Le *De sacramentis* a retenu de saint Ambroise
ıvant tout cette affirmation que la consécration est
ıpérée par une parole du Christ, et que cette parole
:st efficace pour opérer un miracle analogue à
:elui de Moïse faisant jaillir l'eau du rocher, ou d'É-
isée faisant surnager la hache tombée dans l'eau.
.e miracle eucharistique passe au premier plan.
Ce miracle est affirmé sur la foi des paroles mêmes
'e la consécration prises dans leur réalisme littéral : « *Ipse Dominus Iesus testificatur nobis quod corpus suum accipiamus et sanguinem : numquid debemus de eius fide et testificatione dubitare* [1] ? » L'effet du miracle de la consécration est de changer la nature du pain et du vin :

Tu forte dicis : Meus panis est usitatus. Sed panis iste anis est ante verba sacramentorum : ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi. Hoc igitur astruamus. Quomodo potest qui panis est corpus esse Christi? Consecratione. Consecratio autem quibus verbis est, cuius ermonibus? Domini Iesu [2]...

1. *De sacram.* IV, 23.
2. *Id.* IV, 14.

Si ergo tanta vis est in sermone Domini Iesu, ut inciperent esse quae non erant, quanto magis operatorius est ut sint quae erant et in aliud commutentur [1]...?

Primo omnium dixi tibi de sermone Christi qui operatur ut possit mutare et convertere genera instituta naturae [2].

Notre homéliste donne un commentaire très appuyé de la doctrine d'Ambroise. Le pain est converti « *in aliud* ». La conversion est opérée par la parole même du Christ telle qu'elle est prononcée dans l'anamnèse. Le corps du Christ est aussitôt présent sur l'autel.

Non erat corpus Christi ante consecrationem; sed post consecrationem dico tibi quia iam corpus est Christi. Ipse dixit, et factum est [3].

Mais, et par là il semble se refuser à entrer dans la perspective d'Ambroise, notre homéliste ne discute pas la nature du corps eucharistique du Christ. Y a-t-il pour ce corps un mode spirituel d'être? Ambroise l'insinuait, notre homéliste n'aborde pas cette question. Mais il affirme fortement que, si nous participons par l'eucharistie à la divine substance du Christ, c'est parce que nous participons à son corps.

Dominus noster Iesus Christus consors est et divinitatis et corporis : et tu qui accipis carnem, divinae eius substantiae in illo participaris alimento [4].

1. *Id.* IV, 15.
2. *Id.* VI, 3.
3. *Id.* IV, 16.
4. *Id.* VI, 4.

Toutefois ce corps n'est pas donné au fidèle sous
s espèces naturelles, ce qui serait horrible. Le
dèle reçoit une similitude, mais cette similitude
i donne la vertu de la réalité :

In similitudine quidem accipis sacramentum, sed
re naturae gratiam virtutemque consequeris [1].

Ambroise et Augustin avaient une doctrine au-
ement cohérente, lorsqu'ils admettaient un mode
irituel d'être pour le corps eucharistique du Christ.
otre homéliste affirme : « *Dico tibi quia corpus est
hristi.* » Puis pressé par l'objection du fidèle, qui
i représente qu'il ne voit sur l'autel que les élé-
ents matériels avec leur apparence accoutumée,
variable, — « *Vidisti sacramenta posita super al-
re, et ipsam quidem miratus es creaturam, tamen
eaturam sollemnem et notám* [2] », — notre homé-
te répond que cette apparence est un symbole
similitudinem), et que le symbole recouvre une vé-
é qui est une grâce, « *naturae gratiam virtutem-
ue* ». Ne semble-t-il pas que nous venions à une
éorie de la présence κατὰ χάριν?

Oui, en ce sens du moins que l'auteur du *De sa-
amentis* se contredit. Car, en réaliste convaincu,
a affirmé que « *ex pane fit corpus Christi* », que
vinum fit sanguis consecratione ». Et il a retenu
s mots mêmes de conversion (*mutare, convertere*)
nt se servait saint Ambroise. Il a redit excellem-
ent : « *Quae erant in aliud commutantur.* » Puis,
voici qui parle de similitude et de vertu. L'auteur

. *Id.* VI, 3. Cf. IV, 20.
. *Ib.* IV, 8.

du *De sacramentis* semble partagé entre deux cou rants théologiques, celui d'Ambroise qui parle avai tout de conversion, et ce courant grec antérieur au Cappadociens qui parle de symbole et de figure, q use du mot ὁμοίωμα et du mot ἀντίτυπον [1]. Ce nous sera une raison de plus de ne pas attribuer le *De sacra mentis* à saint Ambroise.

*
* *

Pendant que Milan donnait à l'Occident l fortes expressions que nous venons d'étudier, Rom s'attardait [2]. Les documents romains sont peu nom breux, peu explicites, mais ils permettent de cons tater qu'à Rome, on était plus attaché à un interprétation analogue à celle de saint Cyprien, qu conquis à celle de saint Ambroise.

Constatons, une fois de plus, le réalisme du lan gage, à Rome comme dans toutes les Églises témoin l'inscription composée en l'honneur d martyr Tarcisius par le pape Damase :

> *Tarcisium sanctum Christi sacramenta gerentem*
> *cum malesana manus premeret vulgare profanis,*
> *ipse animam potius voluit dimittere caesus*
> *prodere quam canibus rabidis caelestia membra.*

Mais une fois constaté ce réalisme qui va à donne aux « *Christi sacramenta* » la qualité de « *caelesti membra* », on éprouve combien est courte encor la réflexion sur ce mystère du réalisme.

1. Pareilles hésitations dans le sermon *De corpore et sanguin Christi* (*P. L.* XXX, 271-276), attribué à Fauste de Riez.
2. Sur saint Hippolyte, voyez STRUCKMANN, p. 211-223.

L'*Ambrosiaster*, œuvre romaine exactement contemporaine du pape Damase (366-384), est un commentaire des treize épîtres de saint Paul, où se rencontre une exposition du passage classique *I Cor.* XI, 23-29. Que cette exposition est sèche et pauvre, auprès des développements lyriques d'un saint Jean Chrysostome! L'eucharistie est pour l'exégète romain une « *medicina spiritalis quae, cum reverentia degustata, purificat sibi devotum* ». Elle est une « *memoria redemptionis nostrae* ». L'*Ambrosiaster*, reprenant une pensée de saint Cyprien, veut que cette mémoire soit exactement célébrée comme elle a été instituée par le Christ : « *Indignum dicit esse Domino, qui aliter mysterium celebrat quam ab eo traditum est.* » Quiconque communie indignement est coupable du corps et du sang du Sauveur, mais qu'est-ce à dire? « *Quid est autem reos esse nisi poenas dare mortis Domini? Occisus est enim pro his qui beneficium eius in irritum ducunt.* » Nous avons été rachetés par la mort du Christ : « *Huius rei memores, in edendo et potando carnem et sanguinem quae pro nobis oblata sunt, significamus novum testamentum.* » Paroles obscures. Manger la chair et boire le sang, voilà bien le langage du réalisme; mais ne dirait-on pas que l'*Ambrosiaster* incline à donner une valeur surtout commémorative au corps et au sang eucharistique? Il écrit : « *Beneficii divini sanguis testis est, in cuius typum nos calicem mysticum sanguinis ad tuitionem corporis et animae nostrae percipimus.* » Le fidèle communie au calice mystique du sang; il communie pour la santé spirituelle de son âme et de son corps, c'est la vertu de l'eucharistie; il communie

in typum de la rédemption opérée sur la croix [1].

Cette exégèse ne peut que paraître bien timide auprès des vigoureuses formules de saint Ambroise.

Mais, ceci est plus notable encore, saint Jérôme n'est pas sensiblement plus avancé que l'*Ambrosiaster*. Certes, son langage est aussi réaliste que tout le langage traditionnel. Il parle du ministère des Apôtres « *ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur* ». Il parle du pauvre qui faute de vase précieux « *corpus Domini canistro vimineo et sanguinem portat in vitro* », et n'en est pas moins richement chargé [2]. Mais il revient à ces expressions équivoques que nous pourrions qualifier d'africanismes. Il reproche à Origène d'avoir enseigné que le Saint Esprit n'opère pas dans les êtres inanimés ou dépourvus de raison. En parlant ainsi, Origène, dit-il, n'a pas réfléchi que le Saint Esprit consacre les eaux du baptême, et que pareillement il sanctifie le pain par lequel est montré le corps du Sauveur :

Non recogitat aquas in baptismate mysticas adventu sancti Spiritus consecrari; panemque dominicum, quo Salvatoris corpus ostenditur et quem frangimus in sanctificationem nostri, et sacrum calicem, — quae in mensa Ecclesiae collocantur et utique inanima sunt, — per invocationem et adventum sancti Spiritus sanctificari [3].

1. Pseudo-Ambr. *Comment. in I Cor.* xi, 23-26 (*P. L.* XVII, 43). Comparez le langage que saint Jérôme prête à Jovinien, lequel s'est produit à Rome vers 390 : « In typo sanguinis sui non obtulit [Dominus] aquam sed vinum ». Hieronym. *Advers. Iovinian.* II, 5. De même Gaudentius, *Sermo* XIX (*P. L.* XX, 989 c) : « Labores passionis Christi ...in figura corporis eius ac sanguinis, pro salubritate vitae communis afferimus, et agnitam dulcedinem mysteriorum conscio ore testamur *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus.* »

2. *Epistul.* CXLVI, 1; CXXV, 20.

3. *Epistul.* XCVIII, 13.

Dans une œuvre tout autre, le *Commentaire sur saint Mathieu*, expliquant le récit de la cène, Jérôme écrit :

Postquam typicum pascha fuerat impletum, assumit panem, et ad verum paschae transgreditur sacramentum, ut, quomodo in praefiguratione eius Melchisedech, summi Dei sacerdos, panem et vinum offerens fecerat, ipse quoque in veritate sui corporis et sanguinis repraesentaret [1].

Saint Jérôme ne craint pas, en parlant de l'eucharistie, de se servir du mot *typus*, sans pour cela hésiter à appeler le corps eucharistique une vérité, et non une image figurative. Là dernière cène est le « *mysterium quod in typum suae passionis expressit* » ; le froment et le vin est ce « *de quo conficitur panis Domini, et sanguinis eius impletur typus, et benedictio sanctificationis ostenditur* [2]. » Manifestement Jérôme se rapproche plus de saint Cyprien que de saint Ambroise. Comme Cyprien, il appelle *sanctificatio* l'opération par laquelle le pain et le vin sont consacrés sur l'autel. Comme Cyprien, il voit dans cette opération l'intervention du Saint Esprit. Comme Cyprien dit que le sang est « montré » dans le vin (*videmus in vino ostendi sanguinem Christi*), ainsi Jérôme écrit que grâce au pain le corps du Sauveur est « montré » (*panis dominicus quo Salvatoris corpus ostenditur*). L'archaïsme de Jérôme va plus

1. *Comment. in Mat.* XXVI, 26.
2. *Adv. Iovinian.* II, 17; *In Ierem.* XXXI, 10.) Cf. *Comment. in Marc.* XIV, 17 et suiv. : « Accepit Iesus panem et benedicens fregit, transfigurans corpus suum in panem, quod est Ecclesia praesens, quae accipitur in fide, benedicitur in numero, frangitur in passionibus, datur in exemplis, sumitur in doctrinis », etc.

loin encore, quand il décrit le Sauveur à la cène instituant « le vrai sacrement pascal » et se servant du pain et du vin, comme avait fait Melchisedech en figure, pour nous offrir, *repraesentare,* le sacrement de la vraie pâque « dans la vérité de son corps et de son sang » : le mot *repraesentare* est un rappel de Tertullien.

A Rome on est donc plus près des Africains, et cette observation est de nature à rendre plausible le soupçon qu'on peut avoir que le canon de la messe romaine a primitivement contenu quelque africanisme. L'histoire ferme du texte du canon romain ne commence qu'à la fin du VI^e^ siècle ou au commencement du VII^e^ [1]. Toutefois, et s'il ne s'agit que de l'anamnèse et de l'épiclèse, le *De sacramentis* donne une attestation qui est du plus haut intérêt : voici ce qui se lit, en effet, dans le *De sacramentis* :

Vis scire quia verbis caelestibus consecratur? Accipe quae sunt verba. Dicit sacerdos : Fac nobis, *inquit,* hanc oblationem ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi.

Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in caelum ad te, sancte pater

1. Voyez E. Bishop, dans le *Journal of theological studies*, t. IV (1903), p. 555-578, « On the early texts of the roman canon ». Le *Liber pontificalis* (éd. Duchesne, t. I, p. 127) attribue au pape Alexandre l'introduction de l'anamnèse dans le canon : « Hic passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum, quando missae celebrantur. » Le pape saint Grégoire, qui introduisit le *Pater* dans le canon, s'en justifie ainsi : « Orationem dominicam idcirco mox post precem [plus haut il dit : *post canonem*] dicimus,quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est ut precem quam scolasticus composuerat super oblationem diceremus, et ipsam traditionem quam redemptor noster composuit super eius corpus et sanguinem non diceremus. » *Epistul.* IX, 12.

omnipotens, aeterne Deus, gratias agens, benedixit, fregit, fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : Accipite et edite ex hoc omnes ? Hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringitur. Similiter etiam calicem, postquam caenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in caelum ad te, sancte pater omnipotens, aeterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis et discipulis suis tradidit, dicens : Accipite et bibite ex hoc omnes : hic est enim sanguis meus. Quotiescumque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam.

Et sacerdos dicit : Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi optulit summus sacerdos Melchisedech [1].

Les liturgistes critiques n'ont pas fixé leur attention sur le trait singulier que ce texte a conservé et qui ne se retrouve pas dans le texte reçu du canon romain :

DE SACRAMENTIS :	CANON ROMAIN :
Fac nobis hanc oblationem ascriptam, ratam, ra-	Quam oblationem, tu Deus, in omnibus, quaesu-

1. *De sacram.* IV, 5. Les mots *sanctum sacrificium immaculatam hostiam* passent pour avoir été ajoutés au canon romain par le pape saint Léon. *Liber pont.* t. I, p. 239. On trouve des allusions à la mention de Melchisedech dans le canon dès le temps du pape Damase. DUCHESNE, *Origines*, p. 169. Les mots [*calicem*] *vitae aeternae* sont peut-être signalés par Victorinus, à la même époque : *Adv. Arium*, II, 8.

tionabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi.

mus, benedictam, ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui Domini nostri Iesu Christi.

Ces mots singuliers (*quod figura* etc.) donnés par le *De sacramentis* ne sont pas une glose introduite par l'auteur du *De sacramentis*, car nous ne trouvons pas trace de glose dans la longue citation qu'il fait du canon, et d'autre part aucune expression semblable ne se retrouve sous sa plume dans le reste du traité. De plus le texte reçu du canon romain atteste dans la prière *Quam oblationem* la présence d'un membre de phrase parallèle à cette glose supposée. La leçon du texte reçu est-elle une correction relativement tardive? La leçon du *De sacramentis* est-elle la leçon primitive? Est-elle une variante représentant seulement la liturgie de Ravenne [1]? Autant de questions auxquelles on ne peut répondre.

Du moins, si la leçon du *De sacramentis* représente le canon romain antérieur au texte reçu, et l'hypothèse n'est pas à exclure, ce texte primitif n'aura pas survécu à saint Léon.

*
* *

S'il est vrai, en effet, que Rome ait « africanisé » longtemps, ce retard était réparé au temps de saint Léon. Mais alors Rome ne se rallia ni aux formules

1. Baumstark, p. 160. Rapprochez le texte cité plus haut (p. 300) de Gaudentius de Brescia, et (p. 301) de saint Jérome.

de saint Augustin, ni à celles de saint Ambroise, et l'on ne saurait s'étonner que saint Léon se soit fixé dans une pensée qui est l'analogue de celle de saint Cyrille d'Alexandrie. On mesure à ce progrès l'influence du développement de la christologie sur la formation de la doctrine de l'eucharistie.

Dicente Domino : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*, sic sacrae mensae communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis. Hoc enim ore sumitur quod fide creditur : et frustra ab illis *Amen* respondetur, a quibus contra id quod accipitur disputatur [1].

Saint Leon s'attache au langage évangélique et au langage liturgique interprétés littéralement. Quand le fidèle reçoit le pain eucharistique, il répond *Amen* à la parole du prêtre : *Corpus Domini Iesu Christi.* Donc, c'est bien le corps du Christ que le fidèle reçoit. Et ce corps est pour le fidèle un élément de vie. Ne doutons pas que ce corps soit un corps, et qu'il soit uni physiquement et immédiatement à la divinité. La foi à l'eucharistie est ainsi la meilleure réfutation du monophysisme, qui n'admet pas que, après l'union du Verbe à l'humanité, l'humanité du Christ soit réelle et véritable : « *Contra id quod accipitur, disputatur.* »

Fides autem catholica... istas impietates refutat, damnans Nestorium divina ab homine dividentem, detestans Eutychen in divinis humana vacuantem [2].

1. Leo, *Sermo* XCI, 3.
2. *Id.* 2.

Pareillement, dans une lettre au clergé de Constantinople, au fort des controverses qui précèdent le concile de Chalcédoine, saint Léon réfute l'erreur eutychienne, comme Cyrille avait fait vingt ans plus tôt l'erreur nestorienne, en tirant argument de l'eucharistie. Le pape s'élève contre le scandale du Brigandage d'Éphèse. Que devient pour ces évêques la passion du Sauveur et sa résurrection, s'ils ne croient pas que le Sauveur ait eu notre chair? Et que devient l'eucharistie?

Nec sentiunt se in hoc praeruptum sua obcaecatione deduci, ut nec in passionis dominicae nec in resurrectionis veritate consistant, quia utrumque in Salvatore vacuatur, si in eo nostri generis caro non creditur.

In quibus isti ignorantiae tenebris, in quo hactenus desidiae torpore iacuere, ut nec auditu discerent vel lectione cognoscerent, quod in ecclesia Dei in omnium ore tam consonum est, ut nec ab infantium linguis veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta taceatur?

Quia in illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impartitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem caelestis cibi, in carnem ipsius qui caro nostra factus est transeamus [1].

L'eucharistie donne à qui la reçoit la vertu du pain céleste, non que l'eucharistie donne seulement une vertu, mais parce que cette vertu réside dans le corps du Christ que l'eucharistie donne : « *Hoc impartitur, hoc sumitur* ». Si la liturgie affirme avec cette force la vertu du corps du Christ, comment

1. *Epistul.* LIX, 2. Cf. *Sermo* LXIII, 7 : « Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus transeamus. »

peut-on dire que le corps du Christ n'est pas véritable? L'argument de saint Léon est exactement celui de saint Cyrille, et tout autant celui de l'interlocuteur prétendu monophysite de l'*Eranistes*.

CONVERSION

ET

TRANSSUBSTANTIATION

CONVERSION

ET

TRANSSUBSTANTIATION

I

CONVERSION ET MONOPHYSISME CHEZ LES GRECS

Saint Cyrille et saint Léon ont fait progresser la doctrine eucharistique en fonction du développement de la doctrine christologique. Mais la doctrine eucharistique est restée à l'état traditionnel et comme plastique, avons-nous dit, tandis que la doctrine christologique est parvenue à l'état défini. Encore ne faut-il pas perdre de vue que la doctrine christologique avait eu beau être fixée à Chalcédoine, plus d'un demi-siècle fut nécessaire pour assurer l'établissement d'une orthodoxie selon saint Cyrille. Entre temps on vit condamner le concile de Chalcédoine par l'Enkuklion de Basilisque, en 476; puis imposer le silence sur la question même par l'Hénotikon de Zénon, en 482; à la suite, un schisme de près de

quarante ans éclata entre l'Orient et l'Occident (48
519). Quand la politique de Justin (518-527) eut réco
cilié Rome avec l'Orient et restauré l'autorité de
chose jugée à Chalcédoine, il n'en restait pas moi
à savoir, comme le dit un critique récent [1], si l'on i
terpréterait Chalcédoine d'après saint Cyrille, ou
on l'interpréterait d'après Théodoret, jusqu'au jo
où Léonce de Byzance restaura, en la mettant
point, la doctrine de saint Cyrille.

A ces indécisions dans le champ de la christolog
répondent des divergences sur le sujet de l'euchari
tie, je veux dire sur la question même de la conve
sion.

*
* *

Si, comme il paraît démontré, le pseudo-Deny
(entre 482 et 500) est un contemporain et un partisa
de l'Hénotikon de Zénon, il faut s'attendre à trouve
dans son dogmatisme mystique le parti pris de n
pas se prononcer sur le mode du réalisme dans l'eu
charistie. Ce réalisme est pour lui « vérité divine
mystérieuse, inaccessible aux profanes ». Qu
d'hommes « sont incrédules aux paroles qui or
trait aux divins mystères? Car ces mystères nous le
voyons seulement à travers les symboles sensible
qui les revêtent. Il nous faudrait les dégager, le
voir dans leur nudité et dans leur pureté : alor
nous contemplerions la fontaine de vie qui jaillit e
elle-même, et cette vertu, une, simple, qui tire de s
son mouvement et son énergie, qui ne s'abandonn

1. Loofs, *Leitfaden*, p. 17 .

s elle-même, qui est la science de toutes les scien-
s, et qui se contemple toujours elle-même par elle-
ême [1] ». L'Aréopagite dit ailleurs : « Il faut dénu-
r l'intelligible, pour contempler sa divine beauté. »
a béatitude souveraine, c'est-à-dire Dieu, se com-
unique au fidèle par l'eucharistie, « sans sortir de
mmutabilité de sa substance ». Dans le divin mys-
re de la messe, l'image est multipliée, mais l'unité
emeure, et « elle fait un ceux qui viennent à elle
intement [2] ».

L'Aréopagite se sert, comme Théodoret [3], du mot
μβολα pour désigner le pain et le vin, soit avant la
nsécration, soit ensuite. Le mot garde pour lui la
gnification de représentation sensible (εἰκονογραφία),
image ou de figure, au sens où l'entendait aussi
héodoret. Comme Théodoret, il distingue l'intelli-
ble, et il veut que nous le dégagions de son revê-
ment sensible (τὸ νοητὸν τοῦ πρώτου τῶν ἀγαλμάτων
ογυμνώσαντας). Mais qu'est-ce que cet intelligible?
Aréopagite s'en explique mal avec sa terminologie
nosticisante : le plus qu'il en dise est que le fidèle
rticipe à une vertu (δύναμιν) identique à Dieu même.
On ne peut reconnaître là la présence κατὰ χάριν
seignée par Théodoret, pas davantage la présence
corps historique enseignée par Cyrille. La théorie
l'Aréopagite sur l'eucharistie est subordonnée à sa
éorie générale de l'union à Dieu, union qui s'opère
r degrés, dont le baptême est le premier.
Aréopagite convie son disciple à une théosophie,

. *Epistul.* IX, 1.
. *Eccl. hierarch.* III, 3.
. Autant le biographe de S. Jean Chrysostome, Palladius, *Dial.*
3), 11 (*P. G.* XLVII, 24, 27, 33, 38).

où nous n'avons à noter que la réaction dont elle
le symptôme contre la dogmatique de saint C
rille.

* * *

Non plus dans le champ du mysticisme néoplato
cien, mais dans le champ d'une dialectique pl
ecclésiastique, la réaction contre saint Cyrille pr
duit la fameuse prétendue lettre de saint Jean Chr
sostome au moine Césaire [1].

Le premier qui jeta cette lettre dans la controver
sacramentaire fut Pierre Martyr (Vermigli),
augustin florentin, que l'exégèse de Zwingli et
Bucer conquit à la Réforme, qui fut tour à tour pr
fesseur à Strasbourg et à Oxford, et mourut à la t
de l'église réformée de Zurich (1563). Pierre Mart
en publia seulement une version latine, « très barba
et souvent inintelligible », mais prise à un « manu
crit d'environ 500 ans fort défectueux », comme
Tillemont. Le patronage de Pierre Martyr n'ét
guère fait pour accréditer la pièce, que l'on p
soupçonner d'être un faux fabriqué au profit d
Luthériens, contre les Calvinistes et les Catholiqu
Mais en 1680, Emeric Bigot retrouva le texte intégr
dans le manuscrit de Florence, — aujourd'hui perd
— qui avait servi à Pierre Martyr, un manuscrit
XI^e^ siècle, assure-t-il, qui appartenait à la bibli
thèque du couvent dominicain de Saint-Marc. Big
ayant voulu publier ce texte, la censure mit son ve
et les feuilles imprimées furent supprimées. Pl
heureux, Etienne le Moyne imprima et publia

1. Le texte dans *P. G.* LII, 755-760,

exte en 1685. Puis, en 1687, Basnage publia le exte même avec les notes et la préface de Bigot. En 689, le P. Hardouin, jésuite, répliqua au protestant asnage par une édition apologétique. L'authenti- ité semblait acquise, et Tillemont, en 1706, ne oyait pas qu'il y eût motif de douter que la lettre it réellement de saint Jean Chrysostome [1].

L'érudit de premier ordre qu'était le P. Lequien nt enfin mettre quelque lumière dans le débat. Il nploya la troisième de ses *Dissertationes damasce- icae* (1712) à établir que l'auteur de l'épître à Césaire ait, sur le sujet de la christologie, en désaccord vec Chrysostome, et qu'il était sûrement postérieur u concile de Chalcédoine, dont il cite presque tex- ellement la définition [2]. Montfaucon (1718) repro- uisit les arguments du P. Lequien, en les appuyant e ses propres observations [3].

Les adversaires que combat l'auteur de l'épître à ésaire sont des monophysites : « *Fugiamus,* écrit-il, *os*] *qui unam naturam post unitionem prodigialiter icunt.* » Il leur prête cette affirmation : « *Post uni- tem non oportet dicere duas naturas.* » Ils en ennent ainsi à faire évanouir l'humanité du Christ ns sa divinité : « *Dominicum corpus sicut verum rpus confiteri non patiuntur.* » Et encore : « *Per niunctionem* [4] *enim dici conversum esse hoc* (c'est- dire le corps) *in deitatem imaginantur.* » On re- nnaît le monophysisme tel que le combattait Théo- ret dans l'*Eranistes*. Il est vrai que l'auteur de

1. *Mémoires,* XI, 341.
2. La dissertation de Lequien est reproduite dans *P. G.* XCI, 315-
3. *P. G.* LII, 747-754.
4. Le texte porte : *cogitationem.*

l'épître à Césaire est acquis à la définition de Chalcé
doine : « *Duplex natura*, écrit-il, *verumtamen in*
divisibilis et indissipabilis unitio, in una filationi
confitenda persona et una subsistentia. » Mais i
n'accepte pas que, dans l'Homme-Dieu, l'on attribu
à Dieu ce qui est propre à l'homme, d'un mot l
communication des idiomes, et par là, il est de ceu
qui interprètent la définition de Chalcédoine contr
saint Cyrille et dans un sens nestorien.

La pensée maîtresse de l'auteur de l'épître à Cé
saire est donc que dans l'unité de personne les deu
natures ne sont pas consubstantielles, mais qu'elle
demeurent distinctes : « *Unaquaeque incommixtan*
proprietatis conservat agnitionem, propter hoc quo
inconfusa sunt duo. » Pour établir ce principe, notr
auteur a recours à une analogie, qui nous est bie
connue. Il écrit, en effet :

Sicut enim antequam sanctificetur panis, panem no
minamus; divina autem illum sanctificante gratia, me
diante sacerdote, liberatus est quidem ab appellation
panis, dignus autem habitus dominici corporis appella
tione, etiamsi natura panis in ipso permansit et non du
corpora, sed unum corpus Filii praedicamus : — sic et hi
divina ἐνιδρυσάσης, id est insidente corpori natura, unun
Filium, unam personam utraque haec fecerunt [1].

Dans l'eucharistie les deux natures, après la con
sécration, subsistent, c'est à savoir la nature du pai

1. *P. G.* LII, 758. Les derniers mots ont été conservés en grec dan
une citation qu'en fait le Damascène : Οὕτω καὶ ἐνταῦθα τῆς θεία
ἐνιδρυμένης τῷ σώματι φύσεως, ἕνα υἱόν, ἓν πρόσωπον τὸ συναμφό
τερον ἀπετέλεσαν.

et la nature du corps du Christ : mais le pain est assumé par le corps du Christ si bien qu'il perd le vocable de pain pour mériter celui de corps du Christ, encore qu'il persiste dans sa nature de pain. Ainsi dans l'incarnation : la nature divine se superpose au corps, et la conjonction des deux natures ne constitue qu'une personne.

L'auteur de l'épître à Césaire se trouve employer le même argument qui servait à Théodoret, dans l'*Eranistes,* à réfuter son interlocuteur monophysite. Si l'on compare mot à mot les deux écrivains, on voit vite que l'auteur de l'épître ne dépend pas directement de Théodoret; leur source commune sera à chercher ailleurs. Et, au surplus, nous nous intéressons à l'argument surtout en tant qu'il est employé par l'auteur de l'épître. Car c'est une bonne preuve que, après Chalcédoine, la conception n'a pas varié que les Orientaux à tendance nestorienne se font de l'eucharistie; ils n'acceptent pas l'idée de conversion, par horreur du monophysisme. Si le pain, après la consécration, ne peut plus être appelé pain, la raison en est que, par l'intervention du prêtre, la grâce l'a sanctifié : mais le pain reste pain.

L'auteur de l'épître à Césaire a donc repris le même argument que Théodoret, mais, en voulant accorder à la christologie de Chalcédoine, il le trusse : « *Et non duo corpora, sed unum corpus Filii praedicamus.* » Par ces deux corps que peut-il bien entendre? Le P. Lequien, rapprochant ce texte obscur d'un passage de saint Jean Damascène, que nous rencontrerons plus loin, a pensé que l'épître à Césaire entendait que le pain et le corps (celui dans

lequel le Verbe s'est incarné) ne formaient plus deu
corps (deux substances séparées), mais une seul
substance qui est le corps du Christ, et il se réjoui
que cette manière de voir soit « très efficace à con
firmer le mystère de la transsubstantiation[1] ». Quoi
qu'il y ait toujours de la hardiesse à contredire l
P. Lequien, nous observerons que saint Jean Damas
cène, dans le passage auquel Lequien fait allusion
parle de l'identité du corps eucharistique et d
corps historique, et non du pain par opposition a
corps eucharistique. Le passage du Damascène n
peut donc pas nous servir à comprendre celui d
l'épître à Césaire. Nous inclinerions plutôt à pense
que l'épître a voulu dire : comme dans l'incarnatio
il y a unité de personne dans la dualité des nature
ainsi dans l'eucharistie il y a unité du corps d
Christ, bien qu'il y ait dualité de natures, c'est
savoir le pain et c'est à savoir l'élément divin qu
la consécration unit au pain. Mais si l'épître a voul
dire cela, reconnaissons qu'elle ne l'a guère dit.

Il reste que l'épître à Césaire, pour mieux réfute
le monophysisme, a nié la conversion eucharistique
« *Natura panis in ipso permansit.* »

Cette négation a beaucoup occupé les théologien
catholiques, fort embarrassés d'entendre saint Chry
sostome parler de la sorte. Tillemont, après la *Per
pétuité de la foi,* a bien vu que comparer la natur
du pain à l'humanité de l'Homme-Dieu « pourroi
favoriser les Luthériens[2] ». Il pense cependant qu
cette difficulté n'en est pas une pour qui réfléchi

1. *P. G.* XCIV, 922.
2. *Mémoires,* XI, 342.

que, soit dans les Pères, soit dans l'Écriture, « les comparaisons ne se doivent pas prendre pour l'ordinaire dans toute leur étendue ». Il est sûr que toute comparaison est boiteuse, comme dit l'École; toutefois, si la nature du pain ne subsistait pas, quand l'épître à Césaire assure qu'elle subsiste, où serait l'argument de l'auteur contre le monophysisme? Car c'est un argument, et bien plutôt un argument *a pari* qu'une comparaison. Tillemont ajoute que « le mot de nature se prend assez communément pour toute l'apparence extérieure et les qualités d'une chose ». Ce disant, Tillemont introduit une distinction qui ruine l'argument même de l'épître à Césaire, première et grave invraisemblance; mais qui, de plus, n'est nullement dans la terminologie de cette épître, non plus que du temps. Théodoret dans l'argument analogue qu'il construit, n'implique-t-il pas dans le concept de nature, le σχῆμα et le εἶδος, mais aussi l'οὐσία, c'est-à-dire les apparences et les qualités en même temps que la substance?

* * *

On voit comment l'opposition contre le monophysisme a entraîné des Orientaux tels que l'auteur de l'épître à Césaire, après le concile de Chalcédoine, dans la négation de la conversion eucharistique. Ce qui est plus inattendu, c'est que cette même opposition ait entraîné dans la même négation un pape, le pape Gélase (492-496).

On a de très bonne foi révoqué en doute l'authenticité du traité *Gelasii episcopi romani de duabus*

naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium. Melchior Cano l'attribuait à Gélase de Césarée de Palestine, sans réfléchir qu'un traité contre le monophysisme n'a guère de chance d'avoir été composé au IVe siècle! Baronius l'a attribué à Gélase de Cyzique, sans remarquer que l'auteur lui-même du traité se donne pour un romain : « *Quapropter,* lisons-nous au chapitre 16, *hanc regulam catholicae fidei... cum sede apostolica vestra dilectio unanimiter teneat.* » Les théologiens, parmi nous, restent disposés à considérer l'authenticité comme douteuse, ainsi le cardinal Franzelin. Détail plus piquant, les inspirateurs de Migne ont obtenu de lui qu'il ne publiât le traité ni dans la *Patrologie* latine, ni dans la grecque : tant y a que le texte en serait fort difficile à atteindre, si Mgr Thiel, évêque d'Ermland, ne l'avait publié au tome Ier de ses *Epistolae romanorum pontificum genuinae* (Braunsberg 1868), d'après les papiers de dom Coustant.

Ce traité *De duabus naturis* fait corps avec cinq autres traités du pape Gélase — ils sont tous les six dans l'édition de Thiel[1], — qui se rapportent à l'affaire de l'excommunication du patriarche de Constantinople, Acace, par le prédécesseur de Gélase, Félix III, autant dire à la question de l'Hénotikon. L'authenticité des cinq autres traités étant par ailleurs assurée, l'authenticité du *De duabus naturis,* qui est le troisième, est assurée par la communauté de la tradition manuscrite, par l'homogénéité du style, de la doctrine, du sujet. En outre, l'authenticité du *De duabus naturis* est attestée par les

1. Thiel, *op. cit.* p. 510-607. Cf. Saltet, *ubi supra,* p. 516 et 748.

citations qu'en font en l'attribuant à Gélase, le pape Jean II († 535) et Fulgence de Ruspe († 533). C'est ce que dom Coustant a très bien établi[1].

Dans le *De duabus naturis*, Gélase entreprend la justification du concile de Chalcédoine et de l'union des deux natures en une personne. Cette union est, à ses yeux, ineffable, mais elle peut se comprendre par analogie. Est-ce que l'homme n'est pas une personne, bien qu'il soit composé d'une âme et d'un corps, « *quorum duas naturas esse non dubium est* » ? Est-ce que la sainte Écriture ne distingue pas l'homme intérieur et l'homme extérieur, bien que l'union de ces deux hommes constitue une personne unique? Et le pape conclut :

Quanto magis in illa ineffabili adunatione indivisibili nunquamque solvenda, sicut salva proprietate utriusque naturae, ex quibus hoc mysterium constare non dubium est, et sine quibus constare non posse manifestum est, sicut una eademque persona est Domini nostri Iesu Christi, sic integer, sic unus, sic verus Christus est[2].

Le pape Gélase reprend la formule de saint Léon dans l'épître à Flavien : « *Salva proprietate utriusque naturae et substantiae,* disait saint Léon, *susceptа est a maiestate humilitas...* » Saint Léon ajoutait : « *Tenet sine defectu proprietatem suam utraque natura*[3]. » Les deux natures unies hypostatiquement conservent l'une et l'autre ce qui les constitue proprement.

Mais ce qui est vrai de la christologie, est-il vrai

1. Thiel, p. 73-77.
2. *Id.* p. 541.
3. Leo, *Epistul.* XXVIII, 3.

de l'eucharistie? Les deux substances, celle du pain et celle du corps, conservent-elles « *sine defectu proprietatem suam* » ? Saint Léon ne le dit nulle part, mais c'est ce que le pape Gélase énonce. Gélase voit dans la permanence de la substance du pain dans l'eucharistie une analogie qui permet de comprendre l'intégrité de la nature humaine dans l'Homme-Dieu. Voici comment il s'exprime.

Certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod et per eadem *divinae efficimur consortes naturae* [*II Pet.* I, 4]; et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur hoc nobis in ipso Christo domino sentiendum, quod in eius imagine profitemur, celebramus et sumimus : ut sicut in hanc, scilicet in divinam, transeunt sancto Spiritu perficiente substantiam, permanentes tamen in sua proprietate naturae[1]; sic illud ipsum mysterium principale, cuius nobis efficientiam virtutemque veraciter repraesentant, ex quibus constat proprie permanentibus, unum Christum, quia integrum verumque, permanere demonstrant[2].

Gélase emprunte aux Grecs cette pensée qu'exprimait l'épître à Césaire, qu'exprimait Théodoret, et

1. Thiel propose de lire : *permanente tamen in sua proprietate natura.* Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*[2] (Leipzig 1901), p. 68 : *permanentes tamen in suae proprietate naturae.*

2. *La perpétuité de la foi,* V, 10, traduit ainsi la fin difficile de ce texte : « Comme par l'opération du Saint-Esprit, ces choses » — le pain et le vin — « passent en cette substance divine, quoique leur nature conserve ses propriétés, elles nous marquent aussi que ce mystère principal » — l'Incarnation — « dont elles nous rendent présentes l'efficace et la vertu, consiste en ce que, les deux natures demeurant proprement, il n'y a qu'un Christ, qui est un, parce qu'il est entier et véritable ».

qui consiste à tirer du mystère de l'eucharistie une analogie explicative du mystère de l'incarnation : « *Hoc in ipso Christo sentiendum quod in eius imagine profitemur, celebramus et sumimus* ». L'eucharistie serait donc pour Gélase une « image » du Christ : l'on se rappelle que le mot « image » est celui qu'emploie Théodoret. Il faut d'ailleurs que l'eucharistie soit l'image de l'incarnation, si l'on veut tirer argument de l'eucharistie en faveur de l'incarnation. C'est la mineure du syllogisme de Gélase : « *Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur.* »

Je ne croirai pas sans peine que Gélase ait vu dans l'eucharistie une simple image du corps du Christ, au sens où un symboliste pourrait l'entendre : la tradition romaine était trop ferme, surtout depuis saint Léon, pour qu'il soit vraisemblable que Gélase allégorise sur le corps et le sang du Christ. En parlant d'image et de similitude, Gélase aura voulu seulement parler d'analogie et de parité : l'argument qu'il construit n'exige que cela.

Or, poursuit Gélase, le pain et le vin passent en une substance divine : « *Naturae transeunt in divinam substantiam.* » Le verbe *transire* n'a pas nécessairement le sens de conversion : on se rappelle, en effet, que, dans un texte qui a été cité plus haut, saint Léon attribue à la vertu de l'aliment céleste cet effet qu'elle nous fait passer dans la chair du Christ (*in carnem ipsius transeamus*). Quant à préciser ce qu'est la « *divina substantia* », Gélase ne s'y astreint pas. Cette « *divina substantia* » est, sans doute, synonyme de la « *divina res* », qui fait les communiants « *divinae consortes naturae* ». Une détermination

plus précise est impossible, et n'importe pas. L'important, au contraire, est que les natures « *transeunt in divinam substantiam* », en conservant leur propriété, « *permanentes in sua proprietate* », exactement comme la nature humaine et la nature divine dans l'incarnation.

Pour que nous n'en doutions pas, le pape Gélase le dit plus formellement encore : le pain et le vin ne cessent pas, écrit-il, d'être ce qu'ils étaient : « *Esse non desinit substantia vel natura panis et vini.* » Le monophysisme faisait s'évanouir l'humain dans le divin : le pape Gélase s'en défend jusqu'à refuser de laisser s'évanouir la substance ou la nature du pain et du vin.

L'erreur de Gélase est d'accepter une analogie, entre l'incarnation et l'eucharistie. Admettons une conversion miraculeuse dans la nature du pain ou du vin, il n'y a plus d'analogie; ou, si l'on maintient l'analogie, on verse dans le monophysisme. C'est le danger qu'ont bien entrevu les adversaires de saint Cyrille, comme l'auteur de l'épître à Césaire et comme Gélase [1].

*
* *

Cette analogie trompeuse instituée entre l'incar-

1. M. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation* (London 1895), ajoute à ces deux auteurs, Ephrem, patriarche d'Antioche (527-545), cité par Photius, *Bibliotheca*, cod. 229 (*P. G.* CIII, 980), et saint Augustin lui-même, cité par Prosper d'Aquitaine : il est vrai que la citation d'Augustin a disparu du *Liber sententiarum* de Prosper et qu'elle est donnée seulement au XII[e] siècle par Alger de Liège, *De sacr. corporis et sanguinis Dom.* I, 6 (*P. L.* CLXXX, 754) : « ... similitudine beati Augustini in libro Sententiarum Prosperi... : Sacrificium Ecclesiae duobus confici duobusque constare, sicut persona Christi constat et conficitur ex Deo et homine ».

tion et l'eucharistie ne reparaîtra plus après la dé-
itive victoire de la théologie de saint Cyrille, sous
stin et sous Justinien. La liturgie, d'autre part, en
fixant, s'épure de tout archaïsme équivoque [1].
Le réalisme eucharistique, tel que l'a entendu saint
yrille, est celui qu'enseigne Léonce de Byzance.
parle, sans autre explication, « de participer
corps et au sang [2] ». Il spécifie que le Christ
nne « sa propre chair » dans « la communion
ystique du pain de l'eucharistie », la chair qui sur
croix a été percée de clous [3]. Or, pour Léonce
e Byzance, la chair est propre (ἰδία) à la personne
u Verbe, et non étrangère (ἀλλοτρία) : la chair est
elle du Verbe, puisque c'est dans sa chair que le
erbe, *unus de Trinitate,* a souffert. On reconnaît
, avec des précisions nouvelles, la christologie de
int Cyrille.

1. C. A. Swainson, *Greek liturgies* (Cambridge 1884), p. 56, pour la
urgie dite de saint Marc; p. 122, 130-131, pour la liturgie dite de
nt Jean Chrysostome ; p. 161, pour la liturgie dite de saint Basile.
s diverses liturgies sont attestées dès le VI^e siècle, mais leur
te a pu subir des retouches. Voici les expressions de la liturgie
saint Basile : ... προθέντες τὰ ἅγια ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος
ἱ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου, σοῦ δεόμεθα... ἐλθεῖν τὸ πνεῦμά σου
ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα, καὶ εὐλόγησαι
τα, καὶ ἁγίασαι καὶ ἀναδεῖξαι. Le vieux mot de ἀντίτυπα a été
rdé, mais il désigne le pain et le vin avant l'épiclèse et la consécra-
n. Nous avons trouvé (p. 251) le mot ἀναδεῖξαι chez saint Basile. Cf.
DOR. PELUS. *Epistul.* I, 109 : [το πνεῦμα] ἐπὶ τῆς τραπέζης τῆς μυστικῆς
ἄρτον τὸν κοινὸν σῶμα ἰδικὸν τῆς αὐτοῦ σαρκώσεως ἀποφαῖνον.
. LEONT. BYZANT. *Contra Nestor. et Eutych. P. G.* LXXXVI, 1,
1385.
. *Id. Adv. Nestor.* p. 1765 : ἰδίαν ἑαυτοῦ ἀληθῶς σάρκα καὶ σῶμα
ρίστησι, τὴν τοὺς ἥλους καὶ τὴν λόγχην ὑποστᾶσαν... Καὶ πάλιν τὴν
τικὴν τοῦ τῆς εὐχαριστίας ἄρτου μετάληψιν, ἰδίας σαρκὸς διάδοσιν
αι δείκνυσιν εἰπών· Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ
α, ἑτέρωθι δέ· Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα. Cf. W. RUEGAMER, *Leon-
s von Byzanz, ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians* (Wurz-
urg 1894), p 60.

Mais cette chair du Christ est devenue spirituell
après la résurrection. Cette chair spirituelle e
donnée dans l'eucharistie, pour que, par elle, vien
en nous une énergie capable de nous ressuscit
un jour[1]. Là encore saint Cyrille se reconna
trait.

Toutefois il est bien remarquable que Léonce
Byzance n'entreprend nulle part de faire de théor
de ce réalisme[2].

Dans un sermon *De paschate et de eucharisti*
le patriarche de Constantinople Eutychius (552-58
accepte que le pain et le vin soient désignés sous
nom d'ἀντίτυπα, mais il enseigne que, aussitôt
consécration prononcée, le Christ s'introduit da
ce qui n'était qu'un ἀντίτυπον[3]. A la cène, le Chri
a pris du pain et, l'ayant béni, l'a rompu, ἐμμίξ
ἑαυτὸν τῷ ἀντιτύπῳ. Tout l'effort d'Eutychius va
affirmer la réalité du corps, sans se préoccuper
l'opération par laquelle le corps est fait présent,
par suite de ce que devient le pain.

Eutychius n'use pas du mot conversion, et se se
même d'une image qui en exclurait plutôt l'idé
quand il parle d' « immixtion[3] ». Cette ἔμμιξις fa
que chacun reçoit tout le corps sacré du Seigneu
lequel est divisé sans l'être : ainsi un sceau met s
empreinte sur la cire et cependant demeure intac

1. *Id. Adv. Nestor.* p. 1744 : τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἐξ ἀναστάσεως νεκρ
πνευματικὸν ποιήσας, καὶ τοῦτο εἰς τροφὴν ἡμῖν παρέχων τοῦ ἐνθεῖ
καὶ ἡμῖν ὅτ' αὐτοῦ δύναμιν εἰς ἀνάστασιν.

2. Voyez cependant Gore, p. 277, et la citation du *Contra Nestor.*
Eutych. II (p. 1333).

3. *De paschate*, 2 (*P. G.* LXXXVI, 2393). L'expression ἐμμίξας
ἀντιτύπῳ se retrouve encore au § 5.

nsi le son d'une voix se propage en restant en-
er en celui qui l'a émis : deux comparaisons bien
auches ! Et cependant avec quelle fermeté Eutychius
firme la présence du corps !

« Que personne ne doute que le corps incorrup-
ble depuis la résurrection, et immortel et saint et
vifiant du Seigneur, introduit dans les antitypes
ır le prêtre, imprime ses forces propres, non moins
ıe [le sceau ou la voix] dans les exemples précités :
ıe personne ne doute qu'il se trouve tout en tous ».
ar dans le corps du Seigneur habite toute la pléni-
de de la divinité du Verbe Dieu corporellement,
est-à-dire substantiellement [1].

Le corps du Seigneur est incorruptible, saint,
vifiant, car ce corps est l'habitacle de la divinité :
corps est donné à chaque fidèle sous le vêtement
ı pain, il est tout entier dans tous, c'est-à-dire
ns tous les ἀντίτυπα. Point d'analyse de la conver-
on, ici, comme si pareille analyse était une ques-
on que l'on veut éviter ; mais affirmation vigou-
use du réalisme, selon saint Cyrille [2].

Une anecdote célèbre ajoute un trait populaire à
même état d'esprit. Nous empruntons à Tillemont

. *Id.* 3 : τὸ ἄφθαρτον... καὶ ἀθάνατον καὶ ἅγιον καὶ ζωοποιὸν
μα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου, τοῖς ἀντιτύποις ἐντιθέμενον ὑπὸ τῶν
ουργῶν... ὅλον ἐν ὅλοις εὐρίσκεσθαι. Ἐν αὐτῷ γὰρ τῷ κυριακῷ
ματι κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος τοῦ λόγου καὶ θεοῦ
ματικῶς, ὅπερ ἐστὶν οὐσιωδῶς. Notons que « substantiellement »
ci synonyme de réellement.

. Rapprochez de ces affirmations d'Eutychius, celles, au VII^e
cle, de Maxime le confesseur, de Sophronius de Jérusalem ; au
^e siècle, celles de Germain de Constantinople. Elles sont étudiées
r Steitz, t. XI (1866), p. 193-253. Steitz a noté avec raison que l'ef-
t de ces écrivains est tout dans le sens du réalisme traditionnel.
t tort d'ajouter : « Noch gab es im Morgenlande so wenig wie im
endlande ein Dogma vom Abendmahl » (p. 253). Voyez plutôt Anas-
e le Sinaïte, *Hodegos*, 23 (*P. G.* LXXXIX, 297).

le récit qu'il en fait [1]. « L'abbé Daniel disoit enco
avoir entendu raporter cette histoire à S. Arsen
Un bon pere de Sceté qui estoit admirable en ses a
tions, mais simple en sa foy, et qui erroit par ign
rance, disant que le pain que nous recevons [dans
sainte communion], n'est pas le veritable corps
J.-C., mais seulement sa figure : deux autres ancie
Peres qui avoient oui dire qu'il parloit de la sort
sachant qu'il estoit tres vertueux, et qu'ainsi il l'av
dit innocemment et par une pure simplicité, vinre
le trouver et luy dirent : Mon Pere, un infidele no
disoit il y a quelque temps, que le pain que nous pr
nons [dans la sainte communion] n'est pas le vé
table corps de J.-C.; mais seulement sa figure.
leur répondit : C'est moy mesme qui ay dit cela.
luy repartirent : Au nom de Dieu, mon Pere,
soyez pas dans une telle opinion : mais croyez, comm
l'Eglise Catholique nous l'enseigne, et comme no
le croyons, que ce pain est le corps mesme de J.-
et que ce vin est son sang, non pas en figure, ma
selon la vérité. Car comme Dieu au commenceme
prit de la terre et en forma l'homme à son imag
sans que personne ose dire que l'homme ne fust p
l'image de Dieu, quoique Dieu soit incompréhe
sible : ainsi nous croyons que ce pain que J.-C.
dit estre son corps, l'est veritablement et en effet.
vieillard leur repartit : Si je ne le voy de mes propr
yeux, je ne demeurerai point satisfait de ce que vo

1. Elle est racontée au livre V, ch. 18 des *Vitae Patrum* de Roswe
(*P. L.* LXXIII, 978). Ce livre V constitue avec le livre VI un recu
latin qui a été traduit du grec par un diacre Pélage, probableme
celui qui devait devenir le pape Pélage (556-561). Le récit grec po
rait donc être contemporain de la première moitié du VI^e siècle.
TILLEMONT, XIV, 691.

e dites. Alors ils luy dirent : Prions Dieu durant
ute cette semaine sur le sujet de ce grand mystere,
j'espere qu'il nous en donnera la connoissance. Le
eillard s'y accorda avec joie, et pria Dieu en cette
rte : J.-C., qui estes mon seigneur et mon maistre,
vous voyez dans le fond de mon cœur, que ce n'est
s par malice mais seulement par ignorance que je
puis croire ce qu'ils me disent, donnez m'en s'il
us plaist, la connoissance. Ces deux autres vieil-
rs de leur costé s'estant retirez dans leurs cellules,
ierent aussi Dieu en ces termes : Seigneur J.-C.,
velez s'il vous plaist, ce mystere à ce bon vieillard,
n qu'entrant dans la croyance qu'il est obligé
avoir, il ne vous serve pas inutilement. Dieu les
auça tous trois. Car la semaine estant finie, et
tant allez tous ensemble le dimanche à l'eglise, où
se mirent sur une botte de jonc, ce bon vieillard
milieu d'eux, après qu'on eut offert les pains sur
utel, Dieu leur ayant ouvert les yeux, ils virent
ls comme un jeune enfant sur l'autel : et quand le
estre étendit les mains pour rompre le pain, ils
ent aussi un Ange de Dieu descendre du ciel avec
couteau à la main, qui coupa cet enfant, et receut
n sang dans le calice; et à mesure que le Prestre
mpoit le pain en de plus petites parties, ils voyoient
nge qui coupoit aussi en morceaux les membres
cet enfant. Ce bon vieillard aprés cela estant allé
ur communier il receut seul au lieu de pain de la
air toute sanglante. Ce que voyant, il fut saisi
ne grande crainte, et s'écria : Seigneur, je croy
e le pain qui est sur l'autel est vostre corps, et que
vin est vostre sang. Il n'eut pas plustost achevé
s paroles, que ce morceau de chair qui estait dans

sa main, se changea en pain comme il est dans n
mysteres; et il le porta dans sa bouche, en renda
graces à Dieu. Ces deux bons vieillars qui luy avoie
témoigné leur charité en une occasion si importan
luy dirent ensuite que Dieu connoissant nostre f
blesse, et que nous ne saurions nous nourrir
viande crue, il avoit voulu en faveur de ceux qui
reçoivent avec foy, changer son corps en pain,
son sang en vin. Et apres avoir remercié nos
Seigneur de ce que sa bonté n'avoit pas permis q
les travaux de ce saint vieillard luy eussent esté i
tiles, ils s'en retournerent avec joie dans leurs c
lules. Metaphraste raporte ceci tout au long,
l'amplifie mesme encore. »

*
* *

Quand, après avoir suivi texte à texte le dévelo
pement de la doctrine eucharistique chez les Gre
on ouvre le *De fide orthodoxa* de saint Jean D
mascène, on ne peut pas ne pas voir aussitôt q
le Damascène, pauvre de pensée originale, ne f
que récapituler. Il enregistre la tradition grecq
mais une tradition qui en se fixant s'est dépouill
filtrée : le Damascène est infiniment précieux po
noter ce qui dans la tradition est inaliénable et
qui a été éliminé. Au premier quart du VIII^e^ siè
il marque ainsi le terme final de la réflexion pat
tique grecque.

Ce qui est définitivement éliminé, d'abord, c'
toute équivoque qui prêterait au symbolisme.
pain n'est pas une figure (τύπος) du corps, ni le
une figure du sang du Christ, mais « le corps mê

ivinisé du Seigneur », puisque le Seigneur a dit : Ceci est, non la figure de mon corps, mais mon orps; ceci est, non la figure de mon sang, mais ion sang[1]. Ces paroles sont prises, on s'en souvient, Théodore de Mopsueste.

Sans doute, écrit le Damascène, certains écrivains nciens ont dit que le pain et le vin étaient les fi-ures (ἀντίτυπα) du corps et du sang du Seigneur, et e théophore Basile s'est exprimé lui-même ainsi. Mais quand ils parlaient d'ἀντίτυπα, ils désignaient ar ce mot le pain et le vin tels qu'ils sont avant a consécration[2]. Le Damascène, en citant saint Basile, fait allusion à la liturgie dite de saint Basile, ui, en effet, se sert du terme ἀντίτυπα pour désigner e pain et le vin avant leur consécration.

Le Damascène atteste que la doctrine eucharistique st ancrée sur deux assertions fondamentales, dont a première est le réalisme.

Le réalisme a sa source et sa justification dans les aroles de l'institution. Le Christ a révélé l'eucha-istie à ses apôtres à la cène en prononçant les pa-oles que l'on sait. Or la parole de Dieu est efficace. N'a-t-il pas suffi que Dieu dît : Que la lumière soit, our que la lumière fût? Si donc Dieu a dit : Ceci st mon corps, ceci est mon sang, ces mots n'au-

1. *De fide orthodoxa*, IV, 13 (*P. G.* XCIV, p. 1148) : Οὐκ ἔστι τύπος ὁ ρτος τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μὴ γένοιτο, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ υρίου τεθεωμένον κτλ.

2. *Id.* (p. 1152) : ἀντίτυπα..., οὐ μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι εἶπον, ἀλλὰ ρὶν ἁγιασθῆναι, αὐτὴν τὴν προσφορὰν οὕτω καλέσαντες.

Le second concile de Nicée (787) reprendra et confirmera cette ssertion du Damascène : Καὶ πρὸ μὲν τῆς τοῦ ἁγιασμοῦ τελειώσεως ντίτυπά τισι τῶν ἁγίων πατέρων εὐσεβῶς ἔδοξεν ὀνομάζεσθαι, ὧν στιν Εὐστάθιος... καὶ Βασίλειος κτλ. MANSI, t. XIII, p. 265. Nous avons ité plus haut (p. 204) le texte d'Eustathe.

ront-ils pas une efficacité aussi puissante que la pa-
role qui a créé la lumière?

Le Damascène fortifie cette raison en faisant appe
à l'intervention du Saint Esprit dans la sanctificatio
du pain et du vin. L'Esprit intervient comme il est in
tervenu dans le mystère de l'Incarnation : au mo-
ment de la consécration, comme au moment d
l'Annonciation, l'Esprit opère un prodige qui dé-
passe tout langage et tout entendement[1]. C'est l
une pensée que le Damascène prend à saint Cyrill
de Jérusalem.

Dieu se sert des éléments naturels pour opérer c
qui est surnaturel : il se sert de l'eau, en y unissan
la grâce de l'Esprit, et le baptême est produit. D
même, il prend du pain et du vin, il y unit l
divinité, et il fait de ce pain et de ce vin son corp
et son sang[2]. Ici encore nous avons un rappe
de formules prises à saint Cyrille de Jérusalem

Formules incomplètes et dépassées, que le Da
mascène va corriger aussitôt. L'eucharistie, en effet
donne le corps du Christ, le corps uni à la divinit
véritablement, le corps qui est né de la sainte Vierge[3]
Et nous retrouvons dans ces expressions la pensé
de saint Cyrille d'Alexandrie.

Mais cette identité du corps eucharistique au corp
historique, le Damascène l'affirme sans en rendr

1. *Id.* (p. 1141) : Πνεῦμα ἅγιον ἐπιφοιτᾷ, καὶ ταῦτα ποιεῖ τὰ ὑπὲ
λόγον καὶ ἔννοιαν.

2. *Id.* (p. 1141) : Συνέζευξε τῷ ἐλαίῳ καὶ ὕδατι τὴν χάριν τα
Πνεύματος, καὶ ἐποίησεν αὐτὸ λουτρὸν ἀναγεννήσεως· οὕτως... συν
ζευξεν αὐτοῖς [le pain et le vin] τὴν αὐτοῦ θεότητα, καὶ πεποίηκε
αὐτὰ σῶμα καὶ αἷμα αὐτοῦ.

3. *Id.* (p. 1144) : Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τ
ἁγίας παρθένου σῶμα.

mpte. Il y a là un problème que la théologie
ecque n'a pas abordé avant lui, et qu'il n'aborde
s lui-même.

Au contraire, le Damascène a le mérite de remettre
pleine lumière l'idée de conversion. Le mystère
nsiste en ce que le pain est converti au corps du
igneur, le vin est converti en son sang : αὐτὸς ὁ
τος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ[1]. Le
Lequien a très judicieusement noté sur ce pas-
ge. dans son édition de saint Jean Damascène, que
formule de conversion dont se sert le Damascène
prise à saint Grégoire de Nysse.

Il y a donc, pour Grégoire et pour le Damascène, une
nversion qu'ils nomment tous deux μεταποίησις. Mais
Damascène se refuse à entrer dans l'analyse que
égoire donnait de cette μεταποίησις. « Si tu cherches
mode selon lequel elle se produit, écrit-il, il te
fit d'entendre que c'est par le Saint Esprit et se-
le même mode qui a permis au Seigneur de
donner une chair dans le sein de la sainte Théo-
os : nous ne savons rien de plus, sinon que la
ole de Dieu est véritable et efficace et toute-
ssante; quant au mode, il est impénétrable[2]. »
Damascène s'en tient à l'analogie de l'incar-
ion : l'opération du Saint Esprit, à ses yeux, donne
raison suffisante de la μεταποίησις eucharistique.
veut qu'on se contente de cette vue de foi, tout
delà étant impénétrable à l'analyse.
Le Damascène écarte ainsi la théorie proposée jadis

Id. (p. 1144) : Οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται

Id. (1145) : Εἰ δὲ τὸν τρόπον ἐπιζητεῖς πῶς γίνεται, ἀρκεῖ σοι
ὅσαι ὅτι διὰ πνεύματος ἁγίου... Ὁ δὲ τρόπος ἀνεξερεύνητος.

par Grégoire de Nysse. Sans doute il la connaît il la rappelle même[1], mais il n'en retient qu'une co paraison capable de faire comprendre, pense-t- comment, le Christ en s'assimilant par la μεταποί eucharistique une matière nouvelle pour son cor son corps n'en demeure pas moins le même, à l'exe ple de ce que produit la nutrition dans l'hom Au fond, le Damascène n'attache pas grand pri cette comparaison physiologique, dont il ne p manquer de voir qu'elle suppose le problème réso bien plutôt qu'elle ne le résout : elle suppose, v

1. *Id.* (p. 1145) : Οὐ χεῖρον δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὅτι, ὥσπερ φυσ διὰ τῆς βρώσεως ὁ ἄρτος... εἰς σῶμα τοῦ ἐσθίοντος μεταβάλ (j'abrège) καὶ οὐ γίνεται ἕτερον σῶμα παρὰ τὸ πρότερον αὐτοῦ σ οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος... διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτή τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιεῖται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χρισ καὶ οὐκ εἰσὶ δύο ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτό. Il ne semble pas qu'il y dans ces derniers mots un emprunt à la lettre du pseudo-Chry tome *ad Caesarium monachum*, quoi qu'en dise le P. Lequ mais il ne me semble pas non plus que le P. Lequien ait raiso dire : « Si natura seu substantia proprie dicta panis perseve iam duo corpora forent, panis scilicet et Christi, non unum taxat. » *P. G.* XCIV, p. 1146, note 83. Car la μεταποίησις décrite là le Damascène peut s'entendre de la transformation substanti Aussi bien le P. Lequien paraît bien la comprendre ainsi, lor (p. 1144, note 81) il cite en l'approuvant sans réserve cette not très érudit théologien Grabe, concernant entre autres Grégoi Nysse et Jean Damascène : « Hi persuasi erant Spiritum san cœlitus descendentem, pani, non modo virtutem corporis C communicare, sicque eumdem ratione qualitatum mutare, sed vina potentia ipsam eius substantiam in carnem transform quae Christi caro sit, et cum illa quae ex beatae Virginis utero diit, et cruci suffixa, inque cœlum sublata fuit, eadem fiat ἐπαύξησιν, quodque eumdem spiritum vitæ in se habeat; sicuti quem Servator in terris comedit, vi naturalis caloris in carnem vertebatur, et noster panis quotidianus in substantiam corpori stri transit. Quod corpus hodie nobis gestatum, idem dicitur cum in quo ante plures annos versati sumus, quoniam eadem anim getatur, licet particulae eius prorsus sint diversae, et nulla fort prioribus superstes exsistat. » Le P. Lequien ajoute que Grabe d en preuve le passage, que nous connaissons du Damascène, « (c'est Lequien qui parle) ut et aliorum graecorum meliorem inte tem (meilleur que Grabe) frustra quaesiero ».

lons-nous dire, établie préalablement l'identité du corps historique et du corps eucharistique. Il est plus prudent, à ses yeux, d'affirmer cette identité sur la foi des paroles de l'institution, et de reconnaître aussitôt que le mode de cette identité est inconnaissable. On en revient ainsi à la doctrine de Cyrille d'Alexandrie, simplement.

M. Loofs ne peut donc pas être pleinement autorisé à dire[1] que le Damascène a combiné la théorie de Grégoire de Nysse et la théorie de Cyrille d'Alexandrie, puisque c'est à la théorie de Cyrille d'Alexandrie que le Damascène s'est arrêté, et qu'il a pris à Grégoire de Nysse uniquement le mot μεταποίησις, dont aussi bien, à défaut de Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome (μεταρρύθμισις) ou saint Cyrille de Jérusalem (μεταβολή) lui auraient donné un synonyme. Écoutons le Damascène nous dire dans le troisième discours *Sur les images :* « Quiconque participe au corps sacré du Christ et boit son sang, communie à la nature divine : car [ce corps] est uni hypostatiquement à la divinité, et, dans le corps du Christ que nous recevons, les deux natures se rencontrent hypostatiquement unies. Nous communions donc aux deux natures, au corps corporellement, à la divinité spirituellement[2]. » Il apparaît là clairement que, pour le Damascène comme pour Cyrille, le corps historique du Christ donne au fidèle sa divinité, loin que ce soit, comme le voulait Grégoire de Nysse, la divinité qui se forme un corps quelconque.

1. *Abendmahl*, p. 57.
2. *De imagin.* III, 26 (p. 1348). Mêmes expressions dans *De fide orthod.* IV, 13 (p. 1149) : σῶμα δὲ ἡνωμένον θεότητι κτλ.

Toutefois le Damascène a corrigé sur un point important la pensée de Cyrille d'Alexandrie et tout autant de Grégoire de Nysse. Pour le Damascène, l'eucharistie concourt à l'entretien (σύστασιν) de notre corps et de notre âme, comme la nourriture ordinaire fait pour notre corps. Le baptême nous a donné la vie que l'eucharistie entretient. Assurément la définition de l'effet de l'eucharistie demeure vague, et elle est destinée à le demeurer dans la théologie scolastique à venir : du moins le Damascène a-t-il nettement mis de côté la supposition que l'immortalité tiendrait à l'eucharistie[1]. Il relève les fruits de grâce et de progrès spirituel que la communion doit produire dans le fidèle ; il relève l'union qu'elle produit du fidèle au corps mystique du Christ ; il revient par là à la pensée paulinienne, en s'éloignant de la pensée johannine trop matériellement comprise par tant d'anciens. Il n'en est que mieux à même d'insister sur la vertu vivifiante de l'eucharistie, et il peut dire : « La chair du Seigneur est un esprit vivifiant, car ce qui est né de l'Esprit est esprit, non pas que je veuille par là supprimer la nature du corps, mais parce que je veux montrer ce qu'il a de vivifiant et de divin[2]. » L'effet du sacrement ne sera donc pas de donner à la chair du fidèle une immortalité qu'elle n'aurait point autrement : la vivification produite par la communion est une vivification dans l'ordre des mœurs et de la grâce.

Peut-on conclure, avec M. Loofs ? « L'Église grecque a maintenant un dogme de la cène : elle enseigne la présence réelle du corps et du sang du Christ

1. *De fide orthod., ibid.* (p. 1152).
2. *Ibid.*

dans l'eucharistie après la consécration. Elle a maintenant une théorie de la conversion. Car Jean de Damas qui l'a le premier développée, est demeuré le dogmatiste normal de l'Église grecque[1]. »

Tenons compte que le Damascène n'est qu'un sommiste impersonnel, et que, d'abord, son enseignement est celui de son temps. Pour en avoir la preuve, il suffirait de se reporter à ce curieux concile iconoclaste de 754, où les évêques iconoclastes, c'est-à-dire du parti que le Damascène a combattu, essaient de définir que l'eucharistie est la seule image autorisée, précisément parce qu'elle n'est pas une image. « Le Christ, en effet, a choisi le pain de l'eucharistie comme une image non menteuse de sa chair physique, ce pain étant sanctifié par l'opération du Saint Esprit, et le Christ ayant voulu que ce pain devînt corps divin[2]. »

Secondement, bien avant le Damascène, l'affirmation de la présence réelle du corps et du sang était un enseignement acquis.

Troisièmement, la conversion est affirmée par le Damascène, et cela aussi est ancien : mais avons-nous vraiment chez le Damascène[3], ou chez quelque Grec

1. *Abendmahl*, p. 57.

2. MANSI, t. XIII, p. 264 : Ὁ δεσπότης Χριστός, ὅπως καθάπερ τὴν σάρκα ἣν ἀνέλαβε τῷ οἰκείῳ κατὰ φύσιν ἁγιασμῷ ἐξ αὐτῆς ἑνώσεως ἐθέωσεν, ὁμοίως καὶ τὸν τῆς εὐχαριστίας ἄρτον, ὡς ἀψευδῆ εἰκόνα τῆς φυσικῆς σαρκὸς διὰ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοιτήσεως ἁγιαζόμενον, θεῖον σῶμα εὐδόκησε γίνεσθαι, μεσιτεύοντος... τὴν ἀναφορὰν ποιουμένου ἱερέως.

3. Il n'est même pas inutile d'observer que le Damascène, en même temps qu'il affirme la μεταποίησις ou conversion, n'a pas assez nettement répudié les expressions anciennes favorables à une théorie dyophysite. Nous l'avons vu plus haut écrire que le Christ « a uni au pain et au vin sa divinité et en a fait ainsi son corps et son sang ». Rigoureusement, le Damascène contredit là sa

avant lui (l'essai de Grégoire de Nysse mis à part), une théorie de cette conversion? Le Damascène affirme cette μεταποίησις comme un article de foi et comme un impénétrable mystère.

Mais il reste très véritable que le Damascène, dans les termes où il vient de l'exprimer, a formulé la doctrine grecque *ne varietur* sur l'eucharistie, et que, chose bien remarquable, cette doctrine est en définitive arrêtée dans les mêmes termes que celle de saint Ambroise. Seulement, tandis que la spéculation théologique des Grecs est finie, chez les Latins, au contraire, divisée en deux écoles, celle d'Augustin et celle d'Ambroise, elle va instituer au IX^e^ siècle une discussion plus approfondie, consacrer le principe de l'identité du corps historique et du corps eucharistique, consacrer de même celui de la conversion, et préparer la théorie du mode de cette conversion [1].

théorie de la μεταποίησις. De même (p. 1149), il prend à saint Cyrille d'Alexandrie, comme l'a bien noté le P. Lequien, la comparaison du charbon ardent dont parle Isaïe : le charbon n'est pas simplement du bois, mais du bois uni à du feu. La comparaison est tout à fait cyrilline, à condition de ne l'appliquer, comme fait Cyrille, qu'à l'incarnation. Mais le Damascène l'applique maladroitement à l'eucharistie : οὕτω καὶ ὁ ἄρτος τῆς κοινωνίας οὐκ ἄρτος λιτός ἐστιν, ἀλλ' ἡνωμένος θεότητι.

1. Notons que le Damascène, très au fait de la logique aristotélicienne, connaît mieux que personne la distinction de la substance et de l'accident. Voyez sa *Dialectica*, chapitre IV (*P. G.* XCIV, 536). Mais il n'introduit rien de cette terminologie dans sa théologie de l'eucharistie.

II

SAINT AMBROISE CONTRE SAINT AUGUSTIN CHEZ LES LATINS

Tandis que les théologiens grecs, du v^e^ siècle au viii^e^, ceux qui se maintinrent dans la ligne de Chalcédoine, firent effort pour affirmer la réalité du corps eucharistique du Christ uni à sa divinité, sans consentir, par peur du monophysisme, qui « *in divinis humana vacuabat* », comme dit saint Léon, à pousser plus loin l'analyse de l'idée de conversion, — les théologiens latins, qui, passé saint Léon et Gélase, travaillaient dans une ambiance doctrinale fort apaisée, n'éprouvèrent point le besoin d'unifier leurs sentiments sur le sujet de l'eucharistie.

D'un côté, saint Augustin, dont l'autorité doctrinale allait grandissant, maintenait le crédit de la « *praesentia spiritalis* ». D'autre part saint Ambroise, plus littéral, plus liturgique, s'accordait mieux avec le réalisme traditionnel et avec la piété de tous. C'étaient deux courants, non point contraires, mais cependant distincts, et entre lesquels se partageaient les Occidentaux. Cette dualité devait durer jusqu'au moment où l'empereur Charles le Chauve se préoccupa de la réduire, jusqu'au moment où se place ce

qu'on a, assez improprement, appelé la première controverse eucharistique.

Cette consultation impériale clora l'enquête historique que nous avons instituée, parce qu'avec cette consultation la dogmatique de la conversion est consacrée. Nous pourrons même être très bref sur l'exposé de cette consultation, parce qu'elle a fait, en ces derniers temps, l'objet d'études très attentives, très copieuses, qui n'ont pas à être renouvelées [1].

*
* *

La dualité du courant augustinien et du courant ambrosien se maintint jusqu'à l'époque de Charles le Chauve sans exciter l'inquiétude de personne, et cela même est un fait que les historiens récents de Ratramne et aussi bien de Bérenger n'ont peut-être pas suffisamment mis en lumière.

On s'est appliqué cependant à noter les sentiments divers des grands écrivains ecclésiastiques. Du côté augustinien on voit se ranger les Africains d'abord, avec, au VI[e] siècle, Fulgence, évêque de Ruspe, et Facundus, évêque d'Hermiane. L'Espagne, au VI[e] siècle, augustinise aussi, avec saint Isidore, évêque de Séville. Au contraire, saint Césaire d'Arles et le pape saint Grégoire, en ce même VI[e] siècle, se rattachent au courant ambrosien. Autant convient-il

1. A. Naegle, *Ratramnus und die hl. Eucharistie, zugleich eine dogmatisch-historische Würdigung des ersten Abendmahlstreites* (Vienne 1903). J. Schnitzer, *Berengar von Tours, ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mittelalters* (Munich 1890). Voyez aussi J. Turmel, *Histoire de la théologie positive* (Paris 1904), 1[re] partie, chapitre X, et 2[e] partie, chapitre IX.

d'en dire de leurs contemporains saint Grégoire de Tours et saint Germain de Paris.

Il ne faudrait pas conclure des témoignages de ces écrivains que le courant augustinien dominait en Espagne, tandis que le courant ambrosien dominait en Italie et en Gaule. La réalité est moins simple. Les deux courants se rencontraient et s'entrecroisaient un peu partout, et on en a une preuve dans les liturgies.

Pour l'Espagne, la liturgie mozarabe, représentée tant bien que mal par le *Missale mixtum* [1], contient des oraisons comme celle-ci, qui nous est familière :

Corpus Domini nostri Iesu Christi quod accepimus, et sanctus sanguis eius quem potavimus, adhaereat visceribus nostris, *etc.* [2].

Mais une préface, qui a un goût de terroir plus prononcé, s'exprime ainsi :

Dignum et iustum est... offerre tibi hoc sacrificium... Non [hic] horror est sanguinis, non fastidii cruditas, sed tam mirabilis atque stupenda est hostia, ut incruenta sit cum viva sumatur. Nam licet verum corpus edatur, et sanguis manifestissimus hauriatur, nullus tamen horror incutitur, cum salus animarum in spiritali cibo et poculo ministratur...

Ob hoc ergo quaesumus famulantes, ut oblationem hanc spiritus tui permixtione sanctifices, et corpori ac sanguini Domini nostri Iesu Christi plena transformatione conformes [3].

1. Le texte dans *P. L.* LXXXV.
2. *Id.* p. 476.
3. *Id.* p. 249 et 250. Le texte imprimé porte *corporis ac sanguinis* et l'éditeur propose de corriger *plenam transformationem confirmes*, car cette fin appartient à une épiclèse. Mais on sait que l'épi-

Pour la Gaule, on peut produire le *Missale gothicum*, qui vient d'Autun, croit-on, et qui est un témoin de la liturgie du VI^e^ ou du VII^e^ siècle [1]. Voici quelques oraisons qu'on y lit.

— Cibo caelesti saginati, et poculo aeterni calicis recreati, fratres carissimi, Domino Deo nostro laudes et gratias indesinenter agamus, petentes ut qui sacrosanctum corpus Domini nostri Iesu Christi spiritaliter sumpsimus, exuti a carnalibus vitiis spiritales effici mereamur [2].

— Haec nos, Domine, instituta et praecepta retinentes, suppliciter oramus, uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris, ut fiat nobis eucharistia legitima in tuo filiique tui nomine et Spiritus sancti, in transformationem corporis ac sanguinis Domini Dei nostri Iesu Christi [3].

— Descendat, Domine, in his sacrificiis tuae benedictionis coaeternus et cooperator paraclitus Spiritus, ut oblationem quam tibi de tua terra fructificante porrigimus, caelesti permuneratione, te sanctificante, sumamus, ut translata fruge in corpore, calice in cruore, proficiat meritis quod optulimus pro delictis [4].

— Spiritalibus pasti epulis, oremus Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ut mortificatis desideriis carnis, in omnibus sit conversatio nostra spiritalis [5].

— Corpus tuum, Domine, quod accepimus et calicem tuum quem potavimus, haereat in visceribus nostris,

clèse porte dans la liturgie mozarabe la plus ancienne le nom de *conformatio*, et on lit chez saint Isidore (*De eccl. off.*, I, 15) : « ... successit conformatio sacramenti, ut oblatio quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur ».

1. Le texte dans *P. L.* LXXII.
2. *Id.* p. 229.
3. *Id.* p. 237.
4. *Id.* p. 245.
5. *Id.* p. 314.

praesta, Deus omnipotens, ut non remaneat macula, ubi pura et sancta intraverunt sacramenta [1].

— Agamus omnipotenti Deo gratias, quia refecit nos pane caelesti et poculo spiritali, sperantes ab eius benigna clementia ut, per effusionem Spiritus sancti sui, in quibus cibi caelestis virtus introivit, sinceritatis gratia perseveret [2].

Pour Rome, on a le *Sacramentarium leonianum*, dont le manuscrit (de Vérone) dans lequel il s'est conservé est du VII^e^ siècle, et qui, en tant que collection, doit être du VII^e^ siècle ou de la seconde moitié du VI^e^ [3].

Voici des textes pris au sacramentaire léonien.

— Gratias tibi, Domine, laudesque persolvimus, qui nos corporis et sanguinis dilectissimi filii tui Domini nostri communione vegetasti, misericordiam tuam suppliciter exorantes, ut hoc tuum, Domine, sacramentum non sit nobis reatus ad poenam, sed fiat intercessio salutaris ad veniam [4].

— Maiestatem tuam suppliciter deprecamur, ut sicut nos corporis et sanguinis sacrosancti pascis alimento, ita divinae naturae facias esse consortes [5].

— Supplices te rogamus, Domine Deus noster, ut qui percepimus caelestis mensae substantiam, ad vitam pertingamus aeternam [6].

— Offerimus tibi, Domine, munera quae dedisti, ut et creationis tuae circa mortalitatem nostram testificentur auxilium, et remedium nobis immortalitatis operentur [7].

1. Le texte dans *P. L.* LXXII, p. 315.
2. *Id.* p. 318.
3. Le *Leonianum* dans *P. L.* LV.
4. *Id.* p. 76.
5. *Id.* p. 74.
6. *Id.* p. 69.
7. *Id.* p. 77.

— Caelestis vitae munere vegetati, quaesumus, Domine, ut quod est nobis in praesenti vita mysterium, fiat aeternitatis auxilium [1].

Le *Sacramentarium gelasianum,* mieux encore que le sacramentaire léonien, atteste la tradition romaine, celle du VI^e^ siècle [2]. Les oraisons suivantes sont prises au sacramentaire gélasien.

— Quaesumus, Domine, ut inter eius numeremur membra, cuius corpore communicamus et sanguine [3].

— Perpetuo, Domine, favore prosequere quos reficis divino mysterio, et quos imbuisti caelestibus institutis, salutaribus comitare solatiis [4].

— Delicias, Domine, mirabiles mensae caelestis ambimus, quibus ieiunando copiosius saginamur [5].

— Caelestia dona capientibus, quaesumus, Domine, non ad iudicium pervenire patiaris, quod fidelibus tuis ad remedium providisti [6].

— Repleti, Domine, sacri muneris gratia, supplices exoramus, ut quae gustu corporeo dulci veneratione contigimus, dulciora mentibus sentiamus [7].

— Immortalitatis alimoniam consecuti, quaesumus, Domine, ut quod ore percipimus mente sectemur [8].

— Pignus aeternae vitae capientes humiles imploramus ut, apostolicis fulti patrociniis, quod imagine contingimus sacramenti, manifesta perceptione sumamus [9].

Ces textes donnent l'impression d'une piété appau-

1. *Id.* p. 86.
2. Le *Gelasianum* dans *P. L.* LXXIV.
3. *Id.* p. 1067.
4. *Id.* p. 1068.
5. *Id.* p. 1074.
6. *Id.* p. 1080.
7. *Id.* p. 1094.
8. *Id.* p. 1116.
9. *Id.* p. 1170.

vrie. Si l'on veut, au contraire, retrouver un sentiment profond et chaud, c'est aux Irlandais qu'il faut le demander. Voici un texte qui, il est vrai, est un répons, mais un répons intercalé dans le canon de la messe, avant le Pater, dans le missel de Stowe (VIIIe siècle) :

Fiat, Domine, misericordia tua super nos quemadmodum speravimus in te.

Cognoverunt Dominum, alleluia, in fractione panis, alleluia.

Panis quem frangimus corpus est Domini nostri Iesu Christi, alleluia.

Calix quem benedicimus, alleluia, sanguis est Domini nostri Iesu Christi, alleluia, in remissionem peccatorum nostrorum, alleluia.

Fiat, Domine... alleluia. Cognoverunt... alleluia [1].

Voici une sorte d'hymne à chanter pendant la communion, et prise à l'antiphonaire de Bangor (VIIe siècle) :

Sancti venite, Christi corpus sumite,
sanctum bibentes quo redempti sanguinem.

Salvati Christi corpore et sanguine,
a quo refecti, laudes dicamus Deo.

Hoc sacramento corporis et sanguinis
omnes exuti ab inferni faucibus [2]...

D'un côté : *Corpus accipere, sumere, edere, Corpori communicare et sanguini, Sanguinem portare, bibere, haurire.* D'autre part : *Spiritalis cibus, Spi-*

1. Tout le texte dans Duchesne, *Origines du culte*, p. 210.
2. *Id.* p. 216.

ritales epulae, Spiritale poculum, Spiritaliter corpus sumere, Refectio divini mysterii, Caelestis cibi virtus, Caelestis mensae substantia, Deliciae mensae caelestis, Remedium immortalitatis, Imago sacramenti. Toutes ces expressions disparates se ramènent aisément au dualisme de la conception augustinienne et de la conception ambrosienne.

La renaissance carolingienne trouva la doctrine eucharistique à ce point d'indécision, et cette indécision elle-même sollicitée de se résoudre en deux partis extrêmes et nouveaux.

*
* *

Le premier de ces deux partis nouveaux est celui qui trouve en Scot Érigène son représentant le plus avancé. Mais, on l'a dit avec raison, Scot, qui fut l'homme le plus instruit et peut-être aussi le plus subtil de son temps, appartient à peine à l'histoire des dogmes en Occident : vulgarisateur de l'Aréopagitisme, néoplatonicien à tendance panthéiste, grec et « trop grec », il est sans influence sur son temps, qui le considère avec appréhension; il sera sans influence sur la scolastique.

On a nié qu'il ait écrit un *Liber de corpore Domini* spécialement destiné à traiter de l'eucharistie. Il est possible aussi que ce livre ait été supprimé au XI^e^ siècle.

Quoi qu'il en soit du livre, on connaît du moins la pensée de Jean Scot. Par Bérenger on sait que le concile de Verceil (1050) condamna Jean Scot pour avoir avancé que l'eucharistie était une figure : « *Quod doceret sacramenta altaris similitudinem,*

figuram pignusque esse corporis[1] ». Hincmar, propre contemporain de Jean Scot, lui reproche d'avoir enseigné « *quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sit Domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis eius*[2] ». Ces formules sont déjà caractéristiques d'une doctrine d'extrême gauche.

A défaut du livre perdu de Jean Scot, on peut citer quelques passages de ses œuvres existantes, où il s'exprime sur l'eucharistie : en voici un, pris à son commentaire de la *Hiérarchie céleste* de l'Aréopagite, et qui semble bien se rattacher à une conception symboliste de l'eucharistie.

Intuere quam pulchre, quam expresse asserit visibilem hanc eucharistiam, quam cotidie sacerdotes Ecclesiae in altari conficiunt ex sensibili materia panis et vini, quamque confectam et sanctificatam corporaliter accipiunt, — typicam esse similitudinem spiritalis participationis Iesu, quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est intellegimus...

Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii praeclarissimam tubam respondent, qui visibilem eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam volunt asserere, dum clarissime praefata tuba clamat, non illa sacramenta visibilia colenda neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt...[3]?

Dans ce nominalisme eucharistique, s'il est permis de l'appeler ainsi, ce qui est le plus surprenant.

1. Berenc. *De sacra coena adversus Lanfrancum* (éd. Vischer, Berlin 1834), p. 43, cité par Naegle, p. 98.
2. Hincmar. *De praedest.* 31 (*P. L.* CXXV. 296).
3. Ioann. Scot. *Exposit. super hierarch.* (*P. L.* CXXII), p. 140-141.

c'est qu'il ait pu se produire en Occident : en Orient, on ne l'eût pas toléré. Mais il n'est pas douteux que, en Occident, de moins rationalistes que Jean Scot inclinaient vers une théorie équivoque, qui n'est plus une suite du gnosticisme de l'Aréopagite, mais une interprétation faussée de saint Augustin. Le grand liturgiste de l'époque carolingienne, Amalaire de Metz († 850), par exemple, écrit : « *Sacramenta debent habere similitudinem aliquam earum rerum quarum sacramenta sunt. Quapropter similis sit sacerdos Christo, sicut panis et liquor similia sunt corpori Christi*[1]. » L'influence de l'épître d'Augustin à Boniface se trahit ici suffisamment. A la cène, le Sauveur n'a donné à ses apôtres que la figure de son corps[2]. Amalaire exploite là des archaïsmes, mais il n'est pas seul, et Charlemagne lui-même y recourt : « *Redemptor omnium caenando cum discipulis panem fregit, et calicem pariter dedit eis, in figuram corporis et sanguinis sui*[3]. »

Florus de Lyon († 860), l'adversaire d'Amalaire dans la défense des usages liturgiques gallicans, entend la présence réelle comme une vertu spirituelle :

Prorsus panis ille sacrosanctae oblationis corpus est Christi, non materie vel specie visibili, sed virtute et potentia spiritali...

1. Amalar. *De ecclesiast. offic., praefat.* (*P. L.* CV, p. 989).

2. Amalar. *Epistul. ad Rantgarium* (p. 1334). Je n'ai pas la certitude que le texte suivant se rapporte à l'eucharistie : il se lit dans la vie de Nicolas Ier (858-867), du *Liber Pontificalis* (éd. Duchesne), t. II, p. 153 : « Fecit in basilica Salvatoris... cruces de argento purissimo quae pendent ante figuram substantiae carnis eiusdem Domini nostri Iesu Christi. »

3. Carol. *Epistul.* (ad Alcuinum), 13 (*P. L.* XCVIII, 913).

Simplex e frugibus panis conficitur; simplex e botris inum liquatur; accedit ad haec offerentis Ecclesiae fides; ccedit mysticae precis consecratio; accedit divinae virtis infusio; sicque mire et ineffabili modo, quod est aturaliter ex germine terreno panis et vinum, efficitur piritaliter corpus Christi, id est vitae et salutis nostrae ysterium...

Pie autem sumit qui spiritu fidei illuminatus in illo ibo et potu visibili virtutem intellegibilis gratiae esurit c sitit... Corpus igitur Christi... non est in specie visibili, ed in virtute spiritali [1].

*
* *

A l'extrême opposé, le réalisme s'épaissit et se natérialise en des affirmations que nous connaissons nal, mais dont nous constatons qu'elles ont violemnent choqué la conscience du temps.

On trouve une allusion à ce matérialisme dans eux passages où Paschase Radbert parle des préoccupations de certains de ses contemporains au sujet e ce que devient le *corpus Domini* une fois entraîné ans le courant de la digestion. Certains, en effet, e demandent si le jeûne ne doit pas, par respect, tre continué après qu'on a communié. Paschase réond : « *Neque observandum, sicut apocryphorum unimenta decernunt, donec ea digerantur in corore, ne communis cibus accipiatur.* » Et encore : *Frivolum est ergo, sicut in eodem apocrypho libro gitur, in hoc mysterio cogitare de stercore, ne mmisceatur in digestione alterius cibi* [2]. » Pas-

1. Flor. *Opuscul. adv. Amalar.* I, 9 (*P. L.* CXIX, 77-78).
2. Paschas. *De corpore.* XX, 1 et 3. Le livre apocryphe dont il est estion là est la prétendue épître de S. Clément à S. Jacques. Cf. atian. *De consecrat.* II, 23.

chase va au-devant de la question qu'au XI^e^ siè
on appellera celle des « Stercoranistes », et qui su
pose, comme prémisse, la présence réelle dans l'e
charistie d'un *corpus Domini* qui serait sujet a
mêmes vicissitudes que les aliments.

Cette prémisse n'est pas une difficulté scolai
que Paschase soulèverait par prouesse : elle e
une conception en travail dans nombre de têtes
ce temps. On la retrouve ailleurs. Amalaire est i
terrogé sur ce point par un jeune noble, et il lui r
pond qu'il n'y a pas à chercher si le corps euchari
tique remonte invisiblement au ciel, ou s'il se co
serve dans le corps du fidèle jusqu'au jour de
sépulture, ou s'il se disperse dans l'air, ou s'il so
du corps du fidèle soit avec le sang, soit par la vo
ordinaire, selon la parole de l'Évangile : *Om
quod intrat in os in ventrem vadit et in secessu
emittitur*. Le fidèle, écrit Amalaire, ne doit pas so
lever ces questions; il ne doit se préoccuper q
de ne pas communier d'un cœur sacrilège, comm
Judas[1].

Raban Maur se voit poser par l'évêque d'Auxer
Héribald, la même question. Il répond, non par u
fin de non-recevoir, comme Amalaire, mais direct
ment et franchement, en refusant toute matérialité
corps eucharistique. Raban Maur, qui croit à la co
version du pain au corps[2], ne veut pas que le cor
soit de nature à être digéré. Et il va jusqu'à écri
que l'opinion qui voit dans le corps eucharistique
même corps qui est né de Marie, qui a souffert sur
croix et qui est ressuscité, est une erreur qu'il a co

1. AMALAR. *Epistul. ad Guntradum* (*P. L.* CV, 1338).
2. RABAN. *De sacr. ordinat. ad Theotmar.* (*P. L.* CXII, 1185).

attue, erreur de « quelques-uns qui ne pensent pas ainement du corps et du sang du Seigneur[1] ».

Entre ces deux partis extrêmes, nominalisme et tercoranisme, les deux sentiments traditionnels élèent la voix pour rallier les esprits à ce qui leur emble à chacun la conception la seule juste. Raramne va plaider pour saint Augustin.

*
* *

Le retentissement du *De corpore et sanguine Domini* de Ratramne[2] a été très grand, de son temps d'abord, puis dans toute la théologie médiévale, enfin t surtout à l'époque de la Réforme protestante, où l devint aux mains des Réformateurs un argument istorique contre la présence réelle, jusque-là, dit-on, ue Rome le mit à l'*Index*, et que des catholiques le oupçonnèrent d'avoir été fabriqué par Œcolampade. Mais on abuserait d'une équivoque que Ratramne, il st vrai, n'a pas su éviter sur certains points de son xposition, si on le rangeait parmi les partisans de la présence en figure ». Ratramne est, en principe, n augustinien, et, d'une certaine manière, son interprétation de la pensée de saint Augustin est une confirmation, nous semble-t-il, de celle que nous vons nous-même présentée[3].

1. Raban. *Epistul. ad Heribaldum*, citée d'après Mabillon. *Vetera analecta* (Paris 1723), p. 17, par Gore, *Dissertations*, p. 239. Cf. Schnitzer, p. 174.
2. *P. L.* CXXI, p. 125-170. Voyez dans Naegle, p. 84-89, l'histoire littéraire de l'opuscule de Ratramne.
3. Le traité de Ratramne est dédié à Charles le Chauve : « Iussisti, gloriose princeps, ut quid de sanguinis et corporis Christi mysterio sentiam, vestrae magnificentiae significem... » Ce sont les premiers mots.

Ratramne fait, dès le début, abstraction de la no tion de conversion.

Vinum, quod sacerdotali consecratione Christi sangui nis efficitur sacramentum, aliud superficie tenus ostendit aliud interius continet. Quid enim aliud in superficie quan substantia vini conspicitur? Gusta, vinum sapit; odora vinum redolet; inspice, vini color intuetur. At interiu si consideres, iam non liquor vini, sed liquor sanguini Christi credentium mentibus et sapit dum gustatur, e agnoscitur dum conspicitur, et probatur dum odoratur Haec ita esse dum nemo potest annegare, claret qui panis ille vinumque figurate Christi corpus et sangui existit[1].

Il est clair que la distinction de la substance et de accidents n'existe pas pour Ratramne; si elle exis tait pour lui, nous dirions que, à travers les acci dents permanents, il découvre la permanence de l substance du vin aussi bien que du pain[2]. Ratramn n'admet pas qu'il y ait dans la confection de l'eucha ristie un miracle matériel.

Et quomodo iam corpus Christi dicitur, [id] in quo null permutatio facta esse cognoscitur?... In isto autem sacra mento, si tantum in veritatis simplicitate consideretur, e non aliud credatur quam quod aspicitur, nulla permuta tio facta cognoscitur[3]...

Tout le développement de cette thèse serait à citer car Ratramne développe avec une logique pressante et claire[4] : pour lui, dès lors que les qualités du pain

1. Ratramn. 10.
2. *Id.* 9.
3. *Id.* 12.
4. Chose plus curieuse et nouvelle pour le temps, cette logique em

et du vin demeurent, le pain et le vin n'ont subi en eux-mêmes aucune conversion : « *Panis et vinum nihil habent in se permutatum* [1]. » Et, conclut-il, s'il y a cependant quelque chose de changé, comme la foi le dit, ce sera un changement spirituel :

At quia confitentur et corpus et sanguinem Dei esse, nec hoc esse potuisse nisi facta in melius commutatione, neque ista commutatio corporaliter, sed spiritaliter facta sit, necesse est iam ut figurate facta esse dicatur, quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini spiritale corpus spiritalisque sanguis existit [2].

Nous saisissons ici l'équivoque que Ratramne n'a pas su éviter et que lui ont peut-être imposée certains textes mal compris de saint Augustin. Ratramne n'admet pas de conversion discernible dans le pain et le vin, c'est acquis. Il admet cependant une présence réelle; il va jusqu'à parler de la substance, c'est-à-dire de la réalité, du corps et du sang du Christ, comme du terme du changement opéré par la consé-

runte son langage à Aristote. Ratramne écrit en effet : « Omnis permutatio aut ex eo quod non est in id quod est efficitur, aut ex eo quod est in id quod non est, aut ex eo quod est in id quod est. » Et il rgumente : « In isto autem sacramento... nulla permutatio facta ognoscitur » (cap. 12). Ratramne nie la permutation dans les trois as, pour l'eucharistie. M. Naegle, p. 237, a montre que la majeure du yllogisme etait prise au pseudo-Augustin, *Categoriae decem ex ristotele decerptae* (cap. 21, *P. L.* XXXII, p. 1439) : « Omnis immutatio, quae μεταβολὴ graece est, fit tribus modis : aut ex non subiecto in subiectum, ut est ortus vel nativitas, quam Graeci γένεσιν ocant; aut ex subiecto in non subiectum, ut est interitus vel corruptio, quam φθορὰν Graeci dixerunt; aut ex subiecto in subiectum t est motus, qui graece κίνησις dicitur. Sed et ipse motus tres species habet : id est incrementum, imminutionem, commutationem ualitatis sive loci... »

1. Ratramn. 14.

2. *Id.* 16.

cration. Ratramne se sert du mot d'Ambroise, il dit : *naturam convertere.* Ces mots ne doivent pas créer pour nous de confusion, mais pas davantage le mot de figure. Chez Ratramne, comme chez saint Augustin, le terme de figure ne peut s'entendre que du signe sensible; donc quand il parle de figure, nous devons penser au pain et au vin. L'eucharistie, au moment de la consécration, est le siège d'une opération spirituelle : « *Commutatio spiritaliter facta* ». Le pain demeurera subsistant « *corporaliter* » : le corps sera présent « *spiritaliter.* » La notion d'être substantiel, dépouillé de ses accidents, est une notion que Ratramne n'a pas. Mais, avec Augustin, il conçoit pour le corps un mode d'être spirituel : « *Sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus spiritalisque sanguis existit* ». Or, il est indubitable que spirituel n'est pas synonyme de figure.

C'est ainsi que, avec Augustin encore, Ratramne compare l'eucharistie au baptême, et il attribue aux deux sacrements une parité d'effet : « *Si mysterii perpendas virtutem, vita est participantibus se tribuens immortalitatem* [1]. » L'eucharistie n'est donc pas un signe nu, mais un signe sacramentel et opérant, et ce que ce signe donne peut être appelé corps du Christ, sang du Christ, sans être le corps naturel. Ainsi, à la cène, le Sauveur a pu donner à ses disciples son corps, quoiqu'il n'eût pas encore été crucifié. Il leur donnait ce que saint Jean exprime dans les textes du quatrième évangile qui ont trait à l'eucharistie, un élément spirituel de

1. RATRAMN. 19.

vie [1]. Mais Ratramne est ici victime d'une confusion que certains textes d'Augustin sont de nature à créer, la confusion de la vertu du corps eucharistique avec l'être de ce corps. Si le Sauveur n'a donné aux disciples à la cène qu'un élément spirituel de vie, comment peut-on parler de corps et de sang du Christ? Ratramne est donc entraîné à dire que le corps eucharistique est figuratif, et, cherchant dans saint Augustin une justification, c'est à la fameuse lettre à Boniface qu'il s'attache [2]. Ratramne n'a pas compris que là n'est point la pensée fondamentale d'Augustin sur l'eucharistie, et qu'on ne saisit qu'un aspect de cette pensée quand on écrit : « *Cernimus quod doctor iste mysteria corporis et sanguinis sub figura dicit a fidelibus celebrari.* » A moins d'ajouter aussitôt que la figure n'existe que dans l'ordre du signe, et que sous la figure, sous le voile du signe, gît le mystère. Tel est bien, au fond, l'enseignement de Ratramne :

Ex his omnibus quae sunt hactenus dicta monstratum est quod corpus et sanguis Christi, quae fidelium ore in Ecclesia percipiuntur, figurae sunt secundum speciem visibilem; at vero secundum invisibilem substantiam, id est divini potentiam Verbi, vere corpus et sanguis Christi existunt [3].

Reste donc à préciser la nature du corps eucharistique, c'est la seconde partie du traité. Le corps eucharistique est-il le corps qui est né de Marie, qui a été crucifié, qui est mort, qui est ressuscité, qui

1. Ratramn. 29-31.
2. *Id.* 32-38.
3. *Id.* 49.

est assis à la droite du Père[1]? Ratramne répond : non. Et il discute les autorités qu'on lui oppose. Saint Ambroise, en première ligne.

Le saint docteur, dit Ratramne, parle de conversion, et il a grand'raison. Mais cette conversion ne porte pas sur la substance du pain et du vin, qui reste immobile (*quod fuerunt ante consecrationem, hoc et postea consistunt*)[2]; quelque chose a été, intérieurement au pain et au vin, changé par la puissante vertu de l'Esprit, chose invisible que la foi seule discerne. Ce qui se voit, n'est donc pas le corps du Christ. Cependant Ambroise n'a-t-il pas écrit : « *Vera utique caro quae crucifixa est, quae sepulta est : vere ergo carnis illius sacramentum est, ipse clamat Dominus Iesus : Hoc est corpus meum* »? Sans doute, répond Ratramne, mais analysons exactement l'affirmation d'Ambroise : véritable est la chair qui a été crucifiée et ensevelie, véritable est le sacrement de cette chair : en d'autres termes, Ambroise distingue le *sacramentum carnis* et la *veritas carnis*. Nous n'avons donc pas dans l'eucharistie la chair historique, mais seulement le sacrement de cette chair[3]. Saint Ambroise, ailleurs, n'a-t-il pas dit que nous ne devons rien chercher de corporel dans l'eucharistie, mais que tout y est spirituel? Ratramne l'entend ainsi : « *Nihil igitur hic corporaliter, sed spiritaliter sentiendum : corpus Christi est, sed non corporaliter; et sanguis Christi est, sed non corporaliter*[4]. » Ratramne répète cette formule

1. Ratramn. 50.
2. *Id.* 54.
3. *Id.* 57.
4. *Id.* 60.

à maintes reprises : elle est vraiment sienne, elle est mieux encore celle de saint Augustin, et il y ramène celle de saint Ambroise, en exténuant, si je puis dire, la notion de conversion qui tient la première place chez saint Ambroise.

Ajoutons, et ceci est d'importance, que Ratramne n'approfondit pas la question de savoir ce qu'est un corps qui est spirituel. Il a vu la difficulté intime de cette formule : « *Quomodo ergo divini spiritus corpus esse dicitur?* » Mais il répond brièvement : « *Secundum hoc utique quod spiritale est, id est, secundum quod invisibile consistit et impalpabile, ac per hoc incorruptibile* [1]. » Il entrevoit donc qu'un corps peut être réel, tout en étant invisible et impalpable : que ne développe-t-il cette vue profonde?

Après avoir augustinisé saint Ambroise, Ratramne n'a pas de peine à retrouver chez d'autres Pères la notion d'une présence spirituelle appliquée à l'eucharistie. Il cite ce texte de saint Jérôme :

> Dupliciter sanguis Christi et caro intellegitur : vel spiritalis illa atque divina, de qua ipse dicit : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* : vel caro quae crucifixa est, et sanguis qui militis effusus est lancea [2].

Et Ratramne de conclure : si on distingue ainsi la chair historique de la chair eucharistique, il n'y a donc pas identité (*non igitur idem sunt*) [3]. C'est du moins ce que Ratramne voulait démontrer, et tout

1. Ratramn. 63.
2. *Id.* 70. Le texte est pris au commentaire de saint Jérôme sur l'épître aux Éphésiens (I, 7).
3. Ratramn. 71.

de même ce à quoi il ne pouvait pas ne pas aboutir. Tout le déficit de la tradition augustinienne est là, en effet, qu'elle n'explique pas comment le corps spirituel, présent dans l'eucharistie, est *idem numero* que le corps historique glorieux dans le ciel [1].

La position prise par Ratramne se découvre bien maintenant : d'un côté, il écarte une conception « corporelle » et « capharnaïtique » de la présence réelle. De ce côté-là, les adversaires qu'il combat sont les tenants du sentiment que nous avons désigné comme celui des « Stercoranistes ». Il est impossible de signaler un écrivain, un seul, au IXe siècle qui ait défendu cette théorie extrême ; mais Ratramne s'en inquiète cependant, et il entend en prendre la contre-partie, quand il affirme avec force que le corps eucharistique est chose spirituelle, et donc « *nihil corporeum, nihil corruptibile.* [2] »

D'un autre côté, Ratramne nie que ce corps impalpable soit le corps historique du Christ : là il polémise contre un écrivain bien connu et qui est l'abbé de Corbie, Paschase Radbert.

*
* *

Paschase, en effet, avait plaidé pour saint Ambroise. Son traité *De corpore et sanguine Domini,* antérieur à celui de Ratramne qui le combat, avait été écrit en 831, mais ne fut publié qu'en 844. Il fut dédié à l'empereur Charles le Chauve [3]. De ce que la

1. RATRAMN. 101.
2. *Id.* 62.
3. Voyez l'épître dédicatoire, *P. L.* CXX, 1259, en tête du traité de Paschase.

théologie s'est établie sur les lignes posées par Paschase, il ne convient pas de surfaire son œuvre comme l'ont surfaite certains critiques récents, au jugement de qui Paschase, pour l'évolution de la doctrine eucharistique en particulier, serait ce qu'Origène a été pour l'évolution de la dogmatique en général. C'est vraiment beaucoup trop estimer le compilateur qu'est ce bon Paschase. Son livre, sans doute, est la première monographie théologique qui ait été composée sur l'eucharistie. Mais Paschase n'est qu'un récapitulateur, lui aussi, comme était saint Jean Damascène : nous aurions grand besoin que quelqu'un éditât son traité, en s'appliquant à déterminer tous ses emprunts; mais aussi bien cette impersonnalité faisait-elle la force de son livre.

Paschase, du moins, est un ambrosien convaincu. Sa nouveauté, la seule, est de dépasser Ambroise en affirmant comme une thèse fondamentale ce qu'Ambroise n'a qu'indiqué, l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ. Mais cette thèse, corollaire de la thèse de la conversion, pose la conversion comme un miracle, et conduit à en distinguer nettement le *terminus a quo,* le *terminus ad quem,* et, par suite, le moyen terme. M. Harnack dit que Paschase a professé la transsubstantiation [1] : oui et non, et nous allons voir ce que cette affirmation renferme d'exactitude et d'anachronisme.

Analysons rapidement le traité de Paschase Radbert.

Le fondement de la foi à l'eucharistie est la parole

1. *Dogmengeschichte*, t. III, p. 278.

du Christ : tout ce que le Christ a promis au sujet de ce mystère ne peut être que vrai, donc vraie est la chair eucharistique du Christ. Mais elle n'est vraie que par miracle. La vue et le goût ne la perçoivent pas, afin que la foi soit exercée. Le pain et le vin « *non mutantur exterius in speciem, sed interius, ut fides comprobetur in spiritu* [1] ».

Qu'on ne parle pas de figure, puisque cette chair est véritable : « *Vere credo et hoc quod conficitur in verbo Christi per Spiritum sanctum corpus ipsius esse ex Virgine* [2]. » C'est la chair même qui est née de Marie et qui est reproduite par le Saint Esprit quand est prononcée la parole du Christ qui a institué le sacrement. Inutile de chercher la raison de ce mystère : la puissance du Christ suffit à tout expliquer, la science consiste à croire. Mais il faut croire à l'identité absolue du corps historique et du corps eucharistique :

Illud corpus quod natum est de Maria virgine [3], in quod istud transfertur, quod pependit in cruce, sepultum est in sepulcro, resurrexit a mortuis, penetravit caelos, et nunc pontifex factus in aeternum cotidie interpellat pro nobis ; ad quem, si recte communicamus, mentem dirigimus, ut ex ipso et ab ipso nos corpus eius, carnem ipsius, illo manente integro, sumamus ; quae nimirum caro ipse est et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat, et universos qui sunt in corpore pascat [4].

Le corps qui est né de la Vierge, le corps qui a été

1. Paschas. *De corp. et sang. Domini*, I, 5.
2. *Id.* IV, 3.
3. Cf. *Id.* XXI, 9.
4. *Id.* VII, 2. Cf. *Id.* XII, 1 : « Pullulat illa ubertas carnis Christi, et manet integer Christus. »

crucifié, le corps qui est monté aux cieux, c'est en ce corps que le pain est converti. Le corps glorifié, alors que tous les communiants s'en nourrissent, reste immuable cependant comme un lécyte d'huile où l'on puiserait sans l'épuiser. La substance du pain et du vin est convertie au corps du Christ : « *Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur* [1]. »

Mais cette chair et ce sang ne laissent pas d'être spirituels : « *Totum spiritale est quod comedimus* [2]. » Et le pain et le vin ne laissent pas de conserver leurs apparences, si bien que l'on peut dire que le pain et le vin sont une similitude de la chair et du sang : « *Similitudinem carnis sumimus et similitudinem pretiosi sanguinis potamus* [3]. » Ce qui manque à la chair eucharistique, c'est l'apparence, c'est la *species* visible : « *Si carnis species visibilis appareret iam non fides esset aut mysterium, sed fieret miraculum* [4]. »

Le fidèle reçoit, avec le corps du Christ, sa divinité : « *Nec enim recte caro Christi sine divinitate sumitur, nec divinitas sine carne praestatur* [5]. » La communion produit dans le fidèle un effet où Paschase découvre une opération analogue à celle qui a converti le pain au corps du Christ, car le corps eucharistique du Christ est à son tour converti au corps du fidèle et le transforme : « *Non modo caro aut sanguis Christi in nostram convertuntur carnem*

1. Paschas. VII, 2.
2. *Id.* X, 1. Cf. XIX, 1.
3. *Id.* XIII, 1.
4. *Id.* XIII, 2.
5. *Id.* XVII, 1.

aut sanguinem, verum nos a carnalibus elevant spiritales efficiunt [1]. »

La donnée qui est incluse dans ces affirmation est l'affirmation réitérée de l'identité du corps eu charistique et du corps historique. Paschase répudi toute connivence avec ce qui pourrait se rattacher une manière « capharnaïtique » de se représenter l corps eucharistique, qui est spirituel. Mais il exprim avec force que ce corps eucharistique, tout spirituel est le même que le corps qui est né de Marie, qu est glorieux dans le ciel.

Quand on cherche quelles raisons ont amené Pas chase à cette affirmation, on découvre vite que l considération de la valeur des paroles consécratoi res « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », a d être prépondérante. Les textes du VI^e^ chapitre d saint Jean qui, interprétés plus ou moins rigoureuse ment, ont eu tant de part à la formation d'une con ception plus vague du corps eucharistique, son rejetés au second plan.

Puis, pour rendre plus décisif le sens des parole consécratoires, Paschase fait appel à un argumen populaire, qu'il tire des récits miraculeux où il trouv une confirmation éclatante de la présence réelle d corps historique. Tel est le miracle que nous avon cité plus haut, et qui est pris à un récit grec su saint Arsène et les pères du désert de Scété [2] : c récit avait été traduit en latin au VI^e^ siècle par u diacre Pélage, vraisemblablement romain. Un secon

1. Paschas. XX, 2. Cf. XXI, 2 : « Ideo fit ut... interior homo noster p hoc plenius innovetur, et couniatur Christo, non modo moribu et vita, verum etiam et unitate naturae per corpus hinc inde, in illius forma inveniamur. »

2. *Id.* XIV, 4. Voyez plus haut, p. 327.

miracle est pris à la *Vita Basilii* du pseudo-Amphiloque : un juif, entré par curiosité dans une église où saint Basile célébrait les saints mystères, voit un petit enfant, au lieu du pain, entre les mains de l'officiant [1]. Le miracle est pareil à celui du récit de saint Arsène. Un troisième miracle est celui que raconte Paul Diacre dans la vie du pape saint Grégoire : une dame romaine ayant souri au moment où le pape la communiait en prononçant les paroles liturgiques — « *Corpus Domini nostri Iesu Christi prosit tibi in remissionem omnium peccatorum* », — le pape reprend l'hostie consacrée et la repose sur l'autel; puis, la cérémonie terminée, il demande à la dame pourquoi elle a souri. C'est, dit-elle, que dans ce prétendu corps du Seigneur j'ai reconnu le pain même que j'avais offert. Mais le pape, après avoir fait prier le peuple présent, montre à tous l'hostie déposée sur l'autel et qui porte une trace de sang en forme de petit doigt. Le pape tire cette morale : « *Disce verum esse quod Veritas ait, quia panis quem offerimus vere est corpus Christi, iuxta ipsius vocem, et sanguis vere est potus* [2]. » Ces récits populaires ont sans doute collaboré à la condensation de la doctrine de Paschase : l'affirmation dogmatique qu'il en dégage est son apport au développement du dogme.

Or l'intérêt de cette affirmation dogmatique est très grand, car elle pose le problème de la présence réelle dans les termes les plus pressants et comme on ne l'a jamais fait encore. La tradition augustinienne affirme la présence spirituelle du corps ; mais, si le

1. Paschas. XIV, 2. Cf. Tillemont, t. IX, p. 681.
2. Paschas. XIV, 3. Cf. *P. L.* LXXV, 52.

corps est spirituel, on se demandera comment un corps spirituel est cependant un corps, et ce que ce corps spirituel peut bien avoir de commun avec le corps historique. La vérité des paroles consécratoires est compromise, s'il n'y a dans l'eucharistie qu'une vertu du corps du Christ. La théorie ambrosienne de la conversion a été un progrès, mais insuffisant, car le terme de cette conversion est pour Ambroise un corps spirituel, pareillement, et on aboutit à la même indécision en dernière analyse. Paschase Radbert a vu le problème, et il le résout par une affirmation catégorique : ce corps spirituel, dit-il, ne peut être que le corps historique [1].

Reste à expliquer comment le corps historique demeure identique à lui-même en cessant d'être étendu et palpable : reste à résoudre la contradiction qui paraît être dans les termes du problème tel qu'on le pose, un corps devenu spirituel et demeurant toutefois corps : reste à expliquer la conversion elle-même, et ce que devient le pain dont les apparences demeurent immobiles. Et tout cela, qui est irrésolu requiert proprement la théorie de la transsubstantiation. Si elle n'est point formulée encore, reconnaissons que Paschase est plus près de la formuler que personne ne l'a été jamais.

Unde, homo, disce aliud gustare quam quod ore carnis sentitur, aliud videre quam quod oculis istis carnei monstratur. Disce quia Deus spiritus illocaliter ubique est

1. Voyez l'*Expositum* de Paschase (*P. L.* CXX, 1356-1360), et notamment les lignes suivantes : « Miror quid velint nunc quidam dicere non in re esse veritatem carnis Christi vel sanguinis, sed in sacramento virtutem quamdam carnis et non carnem, virtutem sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram et non corpus. »

Intellege quia spiritalia haec, sicut nec localiter, sic utique nec carnaliter ante conspectum divinae maiestatis in sublime feruntur. Cogita igitur si quippiam corporeum potest esse sublimius, cum substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem iam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur, et non aliud quam Christus, panis de caelo, a credentibus aestimetur [1].

Relevons bien les termes dont use ici Paschase : « *Substantia panis in Christi carnem efficaciter interius commutatur.* » La conversion porte donc sur la réalité du pain : cette conversion est produite réellement, mais sous le voile des apparences subsistantes, « *efficaciter interius* ». La chair du Christ est présente, mais une chair qui n'est pas étendue, une chair qui n'est point dans l'espace, une chair qui n'est pas charnelle, « *nec localiter, nec carnaliter* ».

Ainsi le *terminus a quo*, c'est-à-dire le pain et le vin, dans ce que Paschase appelle leur réalité ou substance, et qui manifestement se distingue dès lors de leurs apparences sensibles, cessent d'être : et le *terminus ad quem*, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ, dans ce que Paschase appelle un mode spirituel d'être, un mode extraspatial et insaisissable aux sens, succèdent au *terminus a quo*.

L'analyse va plus loin, car elle définit l'opération par laquelle le corps succède au pain, le sang au vin : cette opération est un acte créateur de Dieu : « *Creatur ibidem ex aliquo non qualiscumque, sed nova*

1. Paschas. VIII, 2. Cf. XV, 2 : « *Hic est calix*... In hoc quippe verbo sanguis efficitur, quod ante vinum et aqua fuerat. Efficitur ergo sanguis, sed ille utique quem discipulis tradidit. »

salutis creatura, caro et sanguis Christi [1]... » La chair du Christ se multiplie comme s'est multipliée la substance du pain dans le miracle de la multiplication des pains. Mais on voit sans peine, ici, l'analyse de Paschase s'embarrasser. Paschase est aux prises avec le problème qui se pose sitôt qu'on a affirmé l'identité du corps historique et du corps eucharistique, le problème de la multilocation d'un même corps. Le corps eucharistique est une création à chaque fois nouvelle, dit-il [2] : formule imprudente, car la conversion en tant que son effet est d'annihiler strictement ou non la substance du pain ou du vin, n'est pas une création; et, pour autant qu'elle rend présent le corps historique, elle ne le crée pas. Le terme créer est donc impropre. Mais on devine que Paschase, en l'employant, a pensé solutionner le problème entrevu, et on constate l'insuffisance de son analyse. En outre on ne comprend pas que ce corps spirituel, rendu présent sous le voile des apparences du pain, soit numériquement identique au corps glorieux du Christ, et identique à lui-même en toutes les hosties. Il faudrait que Paschase ait la notion de la présence substantielle, c'est-à-dire une théorie métaphysique de la constitution des corps, qui résolve métaphysiquement le problème de la multilocation du corps glorieux et de l'identité du corps glorieux ou historique et du corps eucharistique, en faisant de l'étendue

1. Paschas. XV, 1.

2. *Id.* XII, 1. Cf. XII, 3 : « In verbo et virtute Spiritus sancti novi fit creatura in corpore Creatoris. » *Id.* 2 : « Sacerdos non ex se dici quod ipse creator corporis et sanguinis esse possit. » Mais la conversion est une création pareille à la conception virginale : « ... in verbo efficitur Creatoris et virtute Spiritus Sancti, ut caro Christi et sanguis, non alia quam quae de Spiritu sancto creata est, vera fide credatur. »

un accident : mais cette métaphysique manque à Paschase et à ses contemporains.

Ainsi s'explique que, si Paschase a le mérite d'avoir dépassé la simple affirmation de l'identité du corps historique et du corps eucharistique, ses contemporains se soient arrêtés à cette affirmation, plusieurs pour y faire opposition. Nous avons vu Ratramne parmi ces opposants ; mais il n'était pas seul. Le langage d'un Amalaire ou d'un Florus se conciliait si mal avec celui de l'abbé de Corbie !

Paschase écrivit [1], pour défendre son traité, une lettre où il nous apprend que les contradicteurs, ou du moins les gens qu'il n'a pas convaincus, sont nombreux : « *Multi dubitant* », écrit-il. Ce doute porte sur l'identité uniquement. Paschase donc reprend les paroles de l'institution ; il s'applique à montrer qu'elles ne peuvent s'entendre que du corps historique du Sauveur, et que, quand le prêtre les redit à l'autel, elles ne peuvent s'entendre que de ce même corps. A cela, le personnage aux difficultés duquel répond Paschase, réplique qu'il les a entendues ainsi, jusqu'au jour où il a découvert que saint Augustin ne leur attribuait qu'une valeur de figure. Et la controverse est ramenée à ce qu'elle est, au fond, pour le IX^e^ siècle : l'alternative Augustin ou Ambroise.

Paschase assure, au contraire, que saint Augustin pense comme lui, et en preuve il apporte une citation d'un sermon : « *Hoc accipite, inquit, in pane, quod pependit in ligno ; et de calice, hoc accipite, ait, in calice, quod manavit ex Christi latere.* » Le malheur est que ce *Sermo ad neophytos* attribué par Paschase à

1. *Epistula de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum*, P. L. CXX, 1351-1356.

saint Augustin, est en réalité l'œuvre d'un inconnu du VIII^e^ ou du IX^e^ siècle [1]. Paschase n'y prend pas garde ; il ne songe qu'à l'identité du corps historique et du corps eucharistique, et à réconcilier Ambroise et Augustin :

Ecce ipse [Augustinus] in hoc contrarius sibi non est, ut quidam putant, neque beato Ambrosio, cuius sententia haec plenissima, inquam, et verissima in eo est libro quo ait quia ipsa est caro Christi in sacramento quae in cruce pependit, et quae de Maria virgine sumpta est, et sanguis qui fluxit ex latere [2].

*
* *

Nous ne pousserons pas plus loin notre enquête sur l'élaboration du dogme de la transsubstantiation, parce que toutes les prémisses en sont maintenant posées, et que la définition n'en est plus qu'une affaire de temps. Encore faudra-t-il attendre trois siècles et demi avant le concile de Latran (1215).

La consultation ouverte par Charles le Chauve n'a pas eu de conclusion dogmatique, de sanction conciliaire; les esprits étaient partagés entre des sentiments opposés qu'ils défendaient librement : la question demeura ouverte et libre. Mais les opinions extrêmes se trouvèrent, en fait, éliminées. Le nominalisme, soit dans la forme que lui avait donnée Scot Érigène, soit dans la forme que lui prêtait une mauvaise interprétation de saint Augustin, avait vu se coaliser contre lui, aussi bien les « augustiniens » avec Ratramne, que les « ambrosiens » avec Paschase.

1. TURMEL, p. 436.
2. PASCHAS. *Op. cit.* p. 1354.

Le réalisme « capharnaïtique » n'était pas une théorie viable, mais une représentation populaire, irréfléchie. Restaient en présence d'une part l'affirmation de Paschase, savoir l'explication de l'eucharistie par la conversion du pain au corps spirituel du Christ et par l'identité de ce corps au corps historique, et d'autre part la négation de Ratramne, savoir l'explication de l'eucharistie dans l'hypothèse de la permanence du pain, par la présence du corps spirituel du Christ, et la non-identité de ce corps au corps historique. Entre ces deux explications et les thèses qui les constituaient, nul doute que le sentiment général ait été effrayé de la thèse de la non-identité, et que, au contraire, la piété ait trouvé toute satisfaction dans la thèse de l'identité. Ce fut, en fait et sans autre forme de procès, Paschase Radbert qui eut gain de cause [1].

La liste est longue des autorités que l'on voit, au x^e^ siècle, au xi^e^, se rallier à celle de l'abbé de Corbie. L'activité théologique exubérante de la renaissance carolingienne est épuisée : la discipline passe aux mains sévères de Cluny, et Cluny est acquis aux idées de Paschase. Au xi^e^ siècle, Paschase est devenu sur le sujet de l'eucharistie la somme de l'or-

1. Voyez pour le ix^e^ siècle, à l'appui de notre affirmation, le texte remarquable d'Haymon, évêque d'Halberstadt († 853). Il dépend très vraisemblablement de Paschase, et il s'exprime plus nettement que lui. « Credimus et fideliter confitemur et tenemus quod substantia illa, panis scilicet et vini, per operationem divinae virtutis, ut iam dictum est, id est natura panis et vini substantialiter convertantur in aliam substantiam, id est carnem et sanguinem... Commutat ergo invisibilis sacerdos (ici un emprunt à Fauste de Riez) suas visibiles creaturas in substantiam suae carnis et sanguinis secreta potestate. In quo quidem Christi corpore et sanguine propter sumentium horrorem sapor panis et vini remanet et figura, substantiarum natura in corpus Christi et sanguinem omnino conversa; sed aliud renuntiant sensus carnis, aliud renuntiat fides mentis. » *P. L.* CXVIII, 816.

thodoxie. Durand de Troarne, dans son traité *De corpore et sanguine Domini*, après avoir invoqué l'autorité de saint Ambroise, « *cuius in Ecclesia catholica post apostolos auctoritas habetur praecipua* », invoque celle de Paschase, « *Paschasius divini sacramenti scrutator diligentissimus discussorque catholicus* [1] ». Alger de Liège et Anselme de Cantorbery empruntent à Paschase des développements entiers, qu'ils mettent, le quiproquo est remarquable, sous le nom de saint Augustin [2]. Aux partisans de Bérenger qui se retranchent derrière des textes authentiques de saint Augustin, Durand de Troarne répond que le saint docteur d'Hippone, fatigué par les labeurs de la composition, n'a pas toujours suffisamment éclairci sa pensée, et qu'ainsi s'explique qu'il soit pour les ignorants une source d'erreur ; que si, par impossible, il avait erré sur un si grand mystère, ce serait bien l'occasion de répéter le mot de saint Paul : Quand un ange viendrait du ciel vous donner un enseignement autre que le mien, qu'il soit anathème [3].

La controverse provoquée par Bérenger (1050-1079) n'est que la reprise de la discussion ouverte jadis devant Charles le Chauve. Bérenger systématise

1. Durand. Troarnen. 6 et 10 (*P. L.* CXLIX, 1384 et 1389).

2. Schnitzer, p. 146. De même Gratien, au XII^e^ siècle, met des textes sur l'eucharistie sous le nom de saint Augustin, qui sont en réalité de Lanfranc, de Paschase, *De consecrat.* II, 41, 48, 52, 72.

3. Durand. Troarnen. 24 (p. 1415) : « Sed dum scribendis libris operose insudat minus se quibusdam in locis explicat, ac per hoc nonnullis minus eruditis atque in sacris scripturis apprime nequaquam elimatis, aut difficilis videtur, aut non recte intellectus erroris seminarium fieri probatur. » 25 (*ibid.*) : « Sed absit ut vir tantae in Ecclesia Christi auctoritatis, de sacramento corporis et sanguinis Christi, aliter quam ipse Dominus tradidit vel ipse eius Apostolus docuit sensisse putetur. »

les idées de Scot Érigène et certaines de Ratramne, tandis que Lanfranc, son adversaire, est l'avocat des idées de Paschase. Les ultra-réalistes entraînés par le cardinal Humbert ne réussissent pas à imposer une formule qui dépasse Paschase [1], pas plus que Hildebrand ne parvient à accréditer une attitude de réserve [2]. Quand, au concile de Rome de 1079, Bérenger signe la formule définitive de la foi que l'Église réclame de lui [3], cette formule se trouve adéquate, jusque dans les termes, à la doctrine de Paschase et de son immédiat disciple, Haymon d'Halberstadt.

La doctrine est maintenant fixée, dans l'affirmation de la conversion et de l'identité du corps eucharistique au corps historique. Mais surtout le terme de substance, après avoir admirablement servi à réfuter

1. Je fais allusion à la profession de foi que l'on fit signer par Bérenger, à Rome, en 1059 : « Consentio sanctae Romanae et apostolicae sedi, et ore et corde profiteor de sacramento dominicae mensae eam fidem tenere, quam dominus et venerabilis papa Nicolaus et haec sancta synodus auctoritate euangelica et apostolica tenendam tradidit mihique firmavit : scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri. » Mansi, t. XIX, p. 900. Dans cette formule, rédigée par le cardinal Humbert, relever le terme *sensualiter* et l'expression *dentibus atteri* : le stercoranisme n'est pas loin.

2. Schnitzer, p. 108-115.

3. Mansi, t. XX, p. 524 : « Ego Berengarius corde credo et ore confiteor panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini nostri, et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine, et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere eius effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae. » On remarquera que le mot mal choisi de *sensualiter*, est éliminé. Et on lui substitue *substantialiter* et *substantia*. C'est une différence notable entre la formule romaine de 1059 et celle de 1079.

le nominalisme de Bérenger, parce que, au XIe siècle, le sens qu'on donne à ce terme est concret et en fait le synonyme de réalité, ce terme, dis-je, prend au XIIe siècle toute sa signification abstraite, et devient, pour la théologie, le mot de l'énigme de la conversion. Les accidents sont secondaires : il n'y a conversion que de substance. C'est l'apport des théologiens du XIIe siècle. Voici une formule d'Alger de Liège († 1132) : « *In sacramento, mutata substantia, non forma, panis et vinum non fit nova caro et novus sanguis, sed existens substantia et panis et vini mutatur in coexistentem substantiam corporis Christi*[1]. » L'erreur de Paschase est éliminée, qui prenait la conversion pour une création.

Que manque-t-il? Le mot même de transsubstantiation, et le voici prononcé par un contemporain d'Alger de Liège, Hildebert de Lavardin († 1133). Il est prononcé dans un sermon, dans un développement oratoire, sans que l'orateur éprouve le besoin de l'expliquer, et comme si ce mot ne devait surprendre personne : « *Si fuero vas incontinentiae et libidinis, in altari iuxta filium Virginis statuo filium Veneris : cum profero verba canonis et verbum transsubstantiationis, et os meum plenum est contradictione, et amaritudine, et dolo, quamvis eum honorem labiis, tamen spuo in faciem Salvatoris*[2]. »

L'érudition de Luther était donc bien en défaut, quand elle assurait que le terme « aventurier » de

1. ALGER. *De sacramento corporis et sanguinis*, I, 9 (*P. L.* CLXXX, 760). Le mot *forma* signifie apparence.

2. HILDEBERT. CENOMAN. *Sermo* XCIII (*P. L.* CLXXI, 776 A). M. Gore, *The body of Christ* (London 1901), p. 116, signale le terme *transsubstantiatio* dans l'*Expositio canonis missae*, *P. L.* CXLV, 883, de saint Pierre Damien († 1072). Malheureusement cette *Expositio* n'est très probablement pas authentique. Cf. SCHNITZER, p. 398.

transsubstantiation avait été introduit dans l'Église par saint Thomas, d'Aquin et les Thomistes à l'époque où la « fausse philosophie d'Aristote » y fut elle-même introduite [1]. Le P. Denifle a pu, non sans raison et non sans comique, rappeler que le quatrième concile de Latran, en 1215, avait canonisé le terme de transsubstantiation [2], et que saint Thomas ne naquit qu'en 1225! Qu'y a-t-il d'étonnant, ajoute-t-il, qu'un homme qui tenait Thomas d'Aquin pour un contemporain d'Innocent III, n'ait connu aucun des théologiens postérieurs au quatrième concile de Latran et dont saint Thomas dépend, Albert le Grand, Alexandre de Hales, Guillaume de Paris, Guillaume d'Auxerre? Le terme et la notion de transsubstantiation sont chez eux classiques. Mais dès avant le quatrième concile de Latran, dès la seconde moitié du XII^e^ siècle, le fait est acquis. Le P. Denifle le signale chez sainte Hildegarde, chez le cardinal Pierre de Pavie, chez Pierre de Celle, chez Pierre de Blois, chez Alain de Lille, chez Innocent III en personne [3]. On peut dire que le terme et la notion sont l'aboutissement nécessaire des discussions du IX^e^ et du XI^e^ siècle.

1. H. Denifle, *Luther und Luthertum* (Mainz 1904), p. 237.

2. Mansi, t. XXII, p. 982 : « ... Iesus Christus cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina. »

3. Denifle, p. 240-241.

CONCLUSIONS

CONCLUSIONS

Le long exposé qui précède est purement critique : nul ne nous reprochera d'y avoir mêlé des soucis de controverse, pas davantage la préoccupation de conclusions déterminées préalablement à toute enquête : mais, de cet exposé objectif, des conclusions se dégagent, et le moment est venu de les indiquer.

Pour ce qui est des textes du Nouveau Testament, nous n'avons qu'à renvoyer à la synthèse que nous avons présentée de leurs témoignages. — On observera que la critique après avoir jadis, avec les exégètes protestants, fait les plus grands efforts pour donner à ces textes une signification qui s'accordât avec les orthodoxies variées auxquelles ces exégètes appartenaient, en vient aujourd'hui à leur reconnaître un sens très apparenté à celui que la tradition ecclésiastique leur a constamment donné. Il s'est produit sur ce terrain une « variation » de plus : l'exégèse protestante est plus sacramentaire et réaliste qu'elle n'était au temps d'Aubertin et de Claude.

Mais, par contre, en voulant voir maintenant dans

ces textes une création de la foi des premières générations chrétiennes, elle en vient à contester l'institution par Jésus de l'eucharistie. Nous avons étudié les diverses théories récentes qui tendaient à voir ainsi dans l'eucharistie une formation spontanée postévangélique; nous avons montré ce qu'elles avaient d'arbitraire et de purement conceptuel; nous avons montré que l'on ne sait, en bonne et loyale critique, où trouver le temps où placer cette formation, puisque, si haut qu'on remonte, elle apparaît actualisée déjà. Le mot de saint Paul dit sur ce sujet tout ce que nous pouvons dire de mieux : « *Ego accepi a Domino quod et tradidi vobis.* »

En dehors des paroles de l'institution interprétées par la tradition dans le sens réaliste, paroles dont le concile de Trente a dit qu'elles expriment la présence réelle proprement et clairement en conformité avec l'intelligence qu'en ont eue les saints Pères, — « *quae verba a sanctis Evangelistis commemorata, et a divo Paulo postea repetita, cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant secundum quam a Patribus intellecta sunt* »[1], — y a-t-il dans le Nouveau Testament d'autres textes aussi aptes à établir la foi en la présence réelle? Le concile de Trente ne le dit pas, et nos meilleurs théologiens, parlant de la « promesse de l'eucharistie », en saint Jean, reconnaissent que l'argument qu'on en peut tirer n'a pas assez de valeur pour suffire à soi seul à confirmer la foi[2]. Autant avons-nous estimé qu'on en devait dire, en dehors du récit qu'il rap-

1. *Sess.* XIII, cap. 1.
2. Suarez, In q. LXXV, a. 1. (*Opera omnia*, éd. Vivès [Paris 1861], t. XXI, p. 6.)

porte de l'institution, des textes où saint Paul parle de l'eucharistie, textes dont ni le concile de Trente, ni nos meilleurs théologiens, ne font état pour prouver le dogme de la présence réelle.

*
* *

De l'enquête critique que nous avons faite sur les textes de l'ancienne littérature ecclésiastique, il ressort cette première conclusion que nulle part on ne trouve trace de la doctrine de la présence en figure, ou, comme disaient avec esprit les auteurs de la *Perpétuité de la foi*, la doctrine de l'absence réelle. Je crois bien que cette conclusion va s'imposant de plus en plus : les vieux protestants, et Steitz encore, qui ont tant peiné en faveur de la présence en figure, sont éconduits par la critique objective des textes patristiques. Des textes où les Pères semblaient parler de l'eucharistie comme d'une figure, d'un symbole, d'un « antitype », s'éclairent aujourd'hui grâce à la méthode comparative que la critique applique. Il n'est pas jusqu'à un allégoriste comme Origène, qui ne se rattache à la foi réaliste, et, ainsi que dit M. Harnack, ne soit à ranger parmi les « théologiens des sacrements ». L'histoire des dogmes ainsi pratiquée, si elle a son chapitre de pertes, a aussi son chapitre de gains : le gain est ici pour nous l'élimination de toutes les chicanes calvinistes, qui ont si longtemps compromis ou retardé l'histoire.

*
* *

Une fois acquise la perpétuité du réalisme, une seconde conclusion apparaît, qui est que, non plus

le fait, mais le mode de la présence réelle a été pour la foi ecclésiastique un sujet de réflexions séculaires, de spéculations divergentes, finalement de controverses très vives, aboutissant à une définition qui est le dogme de la transsubstantiation. Le dogme, non de la présence réelle, mais du mode de la présence réelle, a un développement historique, et ce développement est une vérification de la loi de Newman sur le développement du dogme, vérification plus saisissante peut-être qu'aucun des exemples historiques proposés par Newman lui-même[1]. La nouveauté, si c'en est une, de notre étude, consiste à établir que la conversion du pain au corps et du vin au sang du Sauveur, est un article de foi qui s'est explicité lentement. Le concile de Trente a dit que, « dans l'Église de Dieu, on a toujours été persuadé que par la consécration s'opérait une conversion de toute la substance du pain dans la substance du corps du Christ[2] ». Cependant un long effort a été nécessaire pour amener sur ce point l'unanimité, procurée seulement enfin par le concile de Latran.

Au surplus, cette thèse, qui est la nôtre, n'est pas proprement nouvelle. On en retrouverait chez Suarez, par exemple, l'intuition. Pour lui, la doctrine de la transsubstantiation n'a pas été déduite des paroles de l'institution à l'aide de tel ou tel axiome métaphysique, mais fondée sur la tradition de l'Église, qui a compris que le Christ, en disant : *Ceci est mon corps,* avait parlé au sens propre et vrai, de l'Église qui a compris, non seulement par l'effort naturel de sa réflexion, mais par l'assistance de Dieu qui l'éclaire,

1. Voy. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, p. 158-163.
2. *Sess.* XIII, cap. 4.

qu'il y a conversion d'une substance en une autre[1]. Suarez, en d'autres termes, a très bien vu que la doctrine de la transsubstantiation n'est pas exprimée en clair par les textes scripturaires qui ont trait à l'eucharistie, et que ces textes, pour fonder la foi, non pas la foi à la présence réelle, répétons-le fortement, mais la foi à la transsubstantiation[2], doivent être l'objet d'une *illatio,* qui sera l'œuvre de la tradition.

Suarez, quand il ouvre cette vue profonde, semble avoir subi l'influence de Duns Scot. Le docteur Subtil, en effet, a dans l'École soulevé la question de savoir si la forme sacramentelle de l'eucharistie implique ou n'implique pas la doctrine de la conversion : il conclut que cette forme est ambiguë, car *hoc*, dans *Hoc est corpus meum*, désigne ce qui est sous l'accident, et donc peut s'entendre aussi bien du corps du Christ que de la substance du pain[3]. Ce faisant, Duns Scot argumente contre saint Thomas, lequel n'a aucun doute que la forme insinue que le pain ne subsiste pas[4]. Le sentiment thomiste a prévalu, surtout depuis

1. Suarez, In q. LXXV, a. 8 : « Quia ergo non est verisimile, docuisse concilium [Tridentinum] Ecclesiam fundasse doctrinam suam de conversione in solis his principiis metaphysicis, quae valde infirma sunt et dubia, ideo nos dicimus, non fundari illam illationem in sola ratione physica, sed in traditione ecclesiae, quae non solum naturali discursu, sed divinitus illustrata, intellexit, quia Christus in sensu proprio et vero dixit, *Hoc est corpus suum...* » (*Opera omnia*, t. XXI, p. 148).

2. Le cardinal Cajetan est seul à avoir chez les catholiques avancé que la présence réelle ne pouvait pas être déduite des paroles de l'institution. Voyez Suarez, In q. LXXV, a. 1 : « Ex catholicis solus Cajetanus, in Commentario hujus articuli, qui jussu Pii V in Romana editione expunctus est, docuit, seclusa ecclesiae auctoritate, verba illa ad veritatem hanc confirmandam non sufficere. » (*Opera omnia*, t. XXI, p. 13).

3. Duns Scot. *In lib. IV Sentent.* Dist. XI, q. III (*Opera omnia*, éd. Vivès [Paris 1894], t. XVII, p. 350 et suiv.).

4. S. Thom. *Summ. theol.* Pars III, q. LXXV, a. 2.

les controverses avec les protestants à qui on entendait ne rien céder. Mais le sentiment scotiste, auquel Melchior Cano s'était rallié, après Durand, après La Palud, après Ockam [1], n'a pas été éliminé de l'enseignement, et le cardinel Franzelin accorde que, même après les déclarations des Pères de Trente, la controverse reste libre [2].

Duns Scot reconnaissait que, pratiquement, la controverse n'a pas lieu de se poser, vu que le sens donné par l'Église aux paroles de l'institution n'est pas douteux depuis le concile de Latran, « *ubi explicite ponitur veritas aliquorum credendorum, magis explicite quam habebatur in symbolo Apostolorum vel Athanasii vel Niceni* ». Mais Duns Scot n'ignorait pas que, antérieurement au concile de Latran, les théologiens avaient été divisés sur la question de la conversion [3].

Ainsi s'explique que Duns Scot s'applique avec tant de soin à résoudre les difficultés qu'on pouvait faire au principe de la conversion. Il n'hésite pas à reconnaître que la vérité de l'eucharistie pourrait être sauve sans la transsubstantiation : car, enseigne-t-il, il eût été possible à Dieu de faire que le corps du Christ fût vraiment présent, même si la substance du pain eût persisté à être sous les acci-

1. Pour Durand, Ockam, La Palud, voyez Vasquez, In q. LXXV, a. 2 (*Commentar.* t. III, [Anvers 1614], p. 132). Vasquez cite également le card. Pierre d'Ailly, mais celui-ci dépasse de beaucoup le sentiment de Scot, s'il est vrai qu'il affirme que la conversion n'est pas de foi, mais est seulement *magis communis*. — Melchior Cano s'exprime ainsi : « Non omnia quae ad doctrinam christianam pertinent, esse etiamnum in sacris literis expressa. Nam... conversionem panis et vini in corpus et sanguinem Christi..., non ita expressa in libris canonicis invenies. » *De loc. theol.* III, 3 (Louvain 1569), p. 181.

2. Franzelin, p. 254.

3. Duns Scot, n. 15 (p. 376).

dents[1]. Cette thèse, contre laquelle saint Thomas s'était prononcé si catégoriquement, à savoir que la présence réelle n'implique pas nécessairement la conversion, doit peut-être à Duns Scot d'avoir été conservée dans la théologie moderne[2]. L'histoire nous en montre aujourd'hui le prix.

Mais comprendrait-on, si un courant de pensée n'avait pas été un temps réfractaire au principe de la conversion, que Duns Scot ait pu écrire que « *communiter tenetur, quod nec panis manet..., sed convertitur in corpus Christi*[3] » ? C'est de la doctrine définie à Rome par l'Église en 1215 que, à Oxford, vers 1301-1304, le grand théologien franciscain dit : *Communiter tenetur !* On s'explique sans peine le scandale de théologiens plus modernes, comme Vasquez qui accuse Scot d'avoir ignoré les saints Pères, comme Soto qui l'accuse d'avoir professé que la transsubstantiation était une nouveauté dont le concile de Latran avait le premier eu l'intelligence[4]. L'émoi de ces théologiens antiscotistes montre surtout combien les sources de la scolastique et la littérature préthomiste leur sont étrangères. Car, en s'exprimant comme il a fait, Duns Scot était l'écho de l'enseignement du XIIe siècle, lui-même en fait foi puisqu'il cite à l'appui de son sentiment Innocent III, qui, dit-il, dans son traité *De officio missae* énonce qu'il y a trois opinions sur le mode de la présence réelle. La première veut que le pain subsiste et que cependant avec le pain soit vraiment le corps du

1. Duns Scot, n. 14 (p. 375).
2. Suarez, In q. LXXV, a. 2 (*Opera omnia*, t. XXI, p. 110).
3. Duns Scot, n. 13 (p. 372).
4. *Id.* p. 375, le commentaire des Franciscains défendant Duns Scot.

Christ. La seconde veut que le pain ne subsiste pas, sans que pour cela il y ait conversion, mais seulement pour le pain cessation d'être. La troisième veut que le pain soit transsubstantié. Or, poursuit Duns Scot, chacune de ces opinions maintient que le corps du Christ est vraiment présent; car nier cette présence serait aller contre la foi, puisque dès le commencement on a expressément tenu pour article de foi que le corps du Christ est réellement présent. Duns Scot enseigne la transsubstantiation, nous avons à peine besoin de le dire : mais il témoigne que l'opinion qui explique sans conversion la présence réelle a été autrefois une opinion ayant cours : ce témoignage, pour l'histoire de la théologie, est d'importance [1]. Il est pris à Innocent III, mais il a sa source dans Pierre Lombard [2].

Qui sont donc ces théologiens qui ont professé, alors que cette opinion était libre encore, que la substance du pain et du vin demeure après que le corps et le sang du Christ ont été faits présents? Les

1. Duns Scot. n. 3 (p. 352) : « Primo, quid tenendum : secundo, quomodo illud poterit declarari. De primo, sicut recitat Innocentius *De officio missae part.* 2, *cap.* 26, circa hoc erant tres opiniones. Una, quod panis manet, et tamen cum ipso vere est corpus Christi. Alia, quod panis non manet, et tamen non convertitur, sed desinit esse, vel per annihilationem, vel per resolutionem in materiam, vel per corruptionem in aliud. Tertia, quod panis transubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem. Quaelibet autem istarum voluit istud commune salvare quod ibi vere est corpus Christi quia istud negare est plane contra fidem, ut patet Dist. III, q. 1. Expresse enim a principio institutionis eucharistiae fuit de veritate fidei, quod vere ibi et realiter corpus Christi continetur. »

2. Petr. Lombard. *Sentent.* lib. IV, dist. XI, q. 4 (*P. L.*, t. CXCII, p. 862) : « Quidam vero sic dicunt... Alii vero putaverunt ibi substantiam panis et vini remanere, et ibidem corpus Christi esse et sanguinem ; ... et ipsam substantiam panis vel vini dicunt esse sacramentum. » S. Thomas dit après Pierre Lombard : « ... quidam posuerunt post consecrationem substantiam panis et vini in hoc sacramento remanere. Sed haec positio stare non potest » etc. Q. LXXV, a. 2.

commentateurs de Duns Scot désignent Bérenger : mais ce ne peut être lui, d'abord parce que ni Duns Scot, ni Innocent III, ni Pierre Lombard, n'auraient parlé avec cette modération d'une hérésie formelle[1]. Ensuite parce que l'hérésie de Bérenger était l'erreur de la présence en figure, et non pas le dyophysisme. Si, peu avant Pierre Lombard, un théologien a enseigné encore la permanence de la substance du pain et du vin, ce ne peut être que Rupert, le célèbre abbé de Deutz, au début du XII^e^ siècle. Parlant de l'eucharistie, Rupert a écrit : « ... *totum attribuetis operationi Spiritus sancti, cuius effectus non est destruere vel corrumpere substantiam quamcunque suos in usus assumit, sed substantiae bono permanenti quod erat invisibiliter adjicere quod non erat; sicut naturam humanam non destruxit, cum illam, operatione sua ex utero virginis, Deus Verbo in unitatem personae coniunxit, sic substantiam panis et vini, secundum exteriorem speciem quinque sensibus subactam, non mutat aut destruit, cum eidem Verbo in unitatem corporis eiusdem quod in cruce pependit, et sanguinis eiusdem quem de latere suo fudit, ista coniungit* »[2]. Rupert de Deutz, quand il parlait ainsi, était le dernier représentant d'une lignée de théologiens, qui nous est maintenant bien connue, et dont Théodoret est le plus notable; comme ailleurs[3], dans un passage où il revient à cette même théorie eucharistique, on voit vite en quoi il se rattache d'autre part à saint Augustin.

Les considérations qui précèdent suffiront à nous

1. Cf. S. Thom. q. LXXV, a. 1, où il est parlé de Bérenger.
2. Rupert. Tuitien. *In Exod.* II, 10 (*P. L.* CLXVII, 617).
3. *De divinis off.* II, 9 (*P. L.* CLXX, 40-41).

justifier d'avoir mis notre soin à montrer comment la doctrine de la conversion de toute la substance du pain dans toute la substance du corps du Christ, est une doctrine qui a été la matière d'un développement séculaire, et à distinguer les phases et les péripéties de ce développement.

*
* *

Mais une troisième conclusion nous semble se dégager de cette enquête historique.

Il est très vrai que, au XII^e^ siècle, les péripéties par lesquelles avait passé en son développement la doctrine du mode de la présence réelle, étaient déjà oubliées : on vient de voir à quoi se réduit la place que leur fait Pierre Lombard; quant à Gratien, il met sous le nom de saint Augustin des textes de Lanfranc et de saint Ambroise! Il est très vrai que, en 1079, en répudiation du nominalisme de Bérenger, on affirme, aussi fortement que les termes peuvent l'affirmer, la présence du « vrai corps du Christ », de sa « vraie et propre et vivifiante chair », celle qui est née de Marie, celle qui a été immolée sur la croix, celle qui est désormais à la droite du Père, « *in proprietate naturae et veritate substantiae* ». Mais il est très vrai aussi que cette présence a été entendue aussitôt et sans hésitation d'une présence surnaturelle, et qui est telle que le corps du Christ s'y comporte comme un esprit. M. Harnack a dit quelque part que saint Augustin n'aurait rien eu à objecter à la doctrine eucharistique de Bérenger : quel paradoxe ou quelle illusion! Bérenger croyait à la présence en figure, et Augustin était, en dernière ana-

lyse et quoi qu'on dise, un réaliste. Saint Augustin aurait applaudi à une formule, comme celle-ci, qui est de saint Thomas : « *Corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae.* »[1] Il aurait trouvé toute la satisfaction qu'il désirait, dans le soin que mettent nos théologiens modernes à distinguer la présence sacramentelle et la présence naturelle du corps du Christ, et à relever l'analogie qu'ils découvrent entre la présence sacramentelle du corps et la présence *in loco* d'une substance spirituelle[2]. Et si toute cette terminologie aristotélicienne lui avait paru extérieure à l'Écriture et à la Tradition, il en aurait aimé les précisions comme un progrès, étant assuré d'ailleurs que l'Église ne voit dans le mot même de transsubstantiation qu'une appellation ecclésiastique, non la plus apte, mais très apte à nommer le miracle de la conversion, — « *quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat*[3] », — et à déterminer le mode d'être sacramentel du corps du Christ, — « *existendi ratio quam verbis exprimere vix possumus*[4] ».

1. *Summa theol.* q. LXXVI, a. 5.
2. Suarez, In. q. LXXV, a. 1 (*Opera omnia*, t. XXI, p. 65 et suiv.).
3. *Sess.* XIII, can. 2.
4. *Sess.* XIII, cap. 1.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS DE LA TROISIÈME ÉDITION VII

L'EUCHARISTIE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

I. **Saint Paul**. — Baptême et eucharistie, 3. — Récit de l'institution de l'eucharistie, 5. — L'eucharistie annonce de la nouvelle alliance, 7. — L'eucharistie sacrement du sacrifice de la croix, 9. — L'eucharistie communion au corps et au sang du Christ, 13. — Saint Paul a-t-il été influencé par les croyances religieuses païennes? 17.

II. **Saint Luc**. — Authenticité textuelle du récit de l'institution, 21. — Analyse des sources de ce récit, 25. — L'eucharistie paulinienne à Troas, 28. — L'eucharistie des judaïsants à Jérusalem, 31.

III. **Saint Marc et saint Mathieu**. — La dernière cène est-elle une pâque ou un kiddûsch? 35. — Récit de l'institution, 41. — Le récit de saint Marc est-il interpolé? 44.

IV. **Synthèse des témoignages précédents**. — La foi de l'Église naissante sur l'eucharistie, 47. — Réitération de la cène, 48. — Commémoraison de la mort du Christ, 49. — Nouvelle alliance et sacrifice, 49. — Communion au corps et communion au sacrifice, 50.

V. **Critique des théories récentes**. — Genèse prétendue spontanée de l'eucharistie, 53. — Théorie eschatologique de M. Spitta, 54. — Théorie parabolique de M. Jülicher, 58. — Théorie éclectique de M. Holtzmann, 64. — Théorie transformiste de M. Hoffmann, 71.

VI. **Témoignage de saint Jean.** — Le récit de la multiplication des pains n'est pas une allégorie voulue de l'eucharistie, 78. — Le discours sur le pain de vie pas davantage, 83. — La chair donnée pour la vie du monde désigne la mort rédemptrice, 86. — La chair et le sang ensemble désignent l'eucharistie, 89. — L'esprit qui vivifie, 95. — L'eucharistie d'après saint Jean, 99.

VII. **Épilogue au Nouveau Testament.** — La liturgie eucharistique dans la *Didaché*, 103. — Les prières eucharistiques de la *Didaché*, 106. — Comparaison avec une prière des *Acta Ioannis*, 112. — Si l'eucharistie dans la *Didaché* est un sacrifice, 115. — La liturgie eucharistique chez saint Ignace, 117. — Vocabulaire eucharistique appliqué à à la christologie, 119. — Le pain remède de l'immortalité, 126.

LE RÉALISME AU SECOND SIÈCLE

I. **Saint Justin, saint Irénée, Abercius.** — Tradition et canon de la foi au second siècle, 131. — La liturgie eucharistique chez saint Justin, 133. — Le récit de l'institution, 137. — Présence réelle de la chair, 139. — Eucharistie et sacrifice, 144. — La liturgie eucharistique chez saint Irénée 147. — Le récit de l'institution, 151. — Présence réelle de la chair et de l'esprit, 153. — Effet de l'eucharistie, 154. — Eucharistie et sacrifice, 156. — Épitaphe d'Abercius, 158. — Épitaphe de Pectorius, 160.

II. **Le réalisme des gnostiques.** — Liturgie du *Livre de Jeû*, 162. — Le miracle de la conversion chez les gnostiques, 163. — La liturgie dans les *Acta Thomae*, 164. — Le dynamisme eucharistique dans l'école de Valentin, 168.

PREMIÈRES THÉORIES DU RÉALISME

I. **Alexandrins et Orientaux.** — Causes de l'imperfection première de la théologie eucharistique, 175. — Clément d'Alexandrie, son langage réaliste, 176. — L'eucharistie mélange du pain et du Verbe, 178. — Qu'il ne faut pas confondre la théorie de Clément sur l'eucharistie et sa théorie de la gnose, 180. — Clément n'est pas un symboliste, 185. —

Origène, son langage réaliste, 186. — Ses allégorismes sur les paroles de l'institution, 188. — Pensée fondamentale d'Origène sur l'eucharistie, 190. — Comment le pain sanctifié sanctifie, 192. — Origène n'est pas un symboliste, 195. — Eusèbe de Césarée, 196. — Macaire l'Égyptien, 198. — Sérapion de Thmuis, 199. — Les *Constitutions apostoliques* et la *Didascalie*, 202. — Eustathe d'Antioche, 204. — Synthèse de cette tradition syro-alexandrine, 204. — Ce que précise saint Athanase, 205. — Ce qu'ajoute saint Cyrille de Jérusalem, 207.

II. **Africains**. — Tertullien, son langage réaliste, 212. — Expressions équivoques, 213. — L'eucharistie figure du corps, 215. — Comment se résout la contradiction, 216. — Saint Cyprien, son langage réaliste, 217. — Sanctification ou sacrement, 220. — Sacrifice, 221. — Saint Augustin, son langage réaliste, 226. — L'eucharistie signe d'unité, 228. — Sanctification, 229. — Sacrement, 231. — Don spirituel lié au signe, 233. — L'eucharistie don de vie, 234. — Présence spirituelle du corps, 235. — Augustin n'est pas un symboliste, 238. — Le corps sacramentel et le corps historique, 242. — Importance de la doctrine d'Augustin sur l'eucharistie, 245.

ÉLABORATION DE LA NOTION DE CONVERSION

I. **Réalisme et conversion chez les Grecs.** — Saint Basile, réaliste, s'interdit toute théorie sur ce sujet, 249. — Saint Grégoire de Nysse, le premier, essaie une analyse du mode de présence du corps, 251. — Mérite et lacunes de cette théorie biologique, 255. — Progrès de l'idée de conversion, Théodore de Mopsueste, Macarius Magnès, 258. — Saint Jean Chrysostome abonde dans le même sens, 260. — Mais il n'analyse pas la conversion, 265. — Saint Cyrille d'Alexandrie véritable dogmatiste du réalisme, 270. — Nestorius et l'eucharistie, 275. — Controverse antimonophysite, Théodoret, 277. — Théodoret soutient un dyophysisme eucharistique, 284.

II. **Réalisme et conversion en Occident.** — Saint Ambroise fait de la conversion le centre de la doctrine eucharistique, 285. — Y a-t-il contradiction entre le *De mysteriis* et le *De fide* d'Ambroise? 289. — Le *De sacramentis* n'est pas d'Ambroise, 291. — Le *De sacramentis* et la conversion,

295. — L'eucharistie à Rome, le pape Damase, 298. — L'*Ambrosiaster*, 299. — Comment saint Jérôme se rapproche de saint Cyprien, 300. — Le canon de la messe romaine, 302. — Le pape saint Léon rejoint saint Cyrille d'Alexandrie, 304.

CONVERSION ET TRANSSUBSTANTIATION

I. **Conversion et monophysisme chez les Grecs.** — La lutte contre le monophysisme après Chalcédoine, 311. — L'Aréopagite, 312. — La lettre apocryphe de Chrysostome à Césaire revient à la doctrine eucharistique de Théodoret, 314. — Le traité *De duabus naturis* du pape Gélase, de même, 319. — Léonce de Byzance et Eutychius, réaction en faveur du réalisme selon saint Cyrille, 324. — Saint Jean Damascène, réalisme, conversion, pas de théorie de la conversion, 330. — Que la réserve des Grecs tient à leur appréhension du monophysisme, 338.

II. **Saint Ambroise contre saint Augustin chez les Latins.** — Coexistence d'une tradition augustinienne et d'une tradition ambrosienne, du VI^e^ siècle au IX^e^, 339. — Le nominalisme eucharistique, Scot Érigène, Amalaire, Florus, 346. — L'ultraréalisme ou stercoranisme, 349. — Ratramne défend ce qu'il croit être la tradition augustinienne, 351. — Paschase défend le miracle de la conversion et l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ, 358. — Paschase rallie le sentiment général, Haymon d'Halberstadt, 368. — Comment la controverse Bérengarienne, au XI^e^ siècle, est la reprise de la controverse Ratramne-Paschase, 370. — Le mot de transsubstantiation employé pour la première fois par Hildebert de Lavardin, 372. — Définition du concile de Latran, 373.

CONCLUSIONS

L'eucharistie et l'Évangile, 377. — Perpétuité du réalisme, 379. — Développement du dogme de la conversion, 380. — Sentiment de Duns Scot sur ce point, 381. — Comment le dogme de la transsubstantiation intègre la tradition, 386.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE).

Date Due

APR 2 6			
MAY 1 0			
FEB 26			
JUL 3 0 '86			

Demco 38-297

Duke University Libraries
D02637574Y